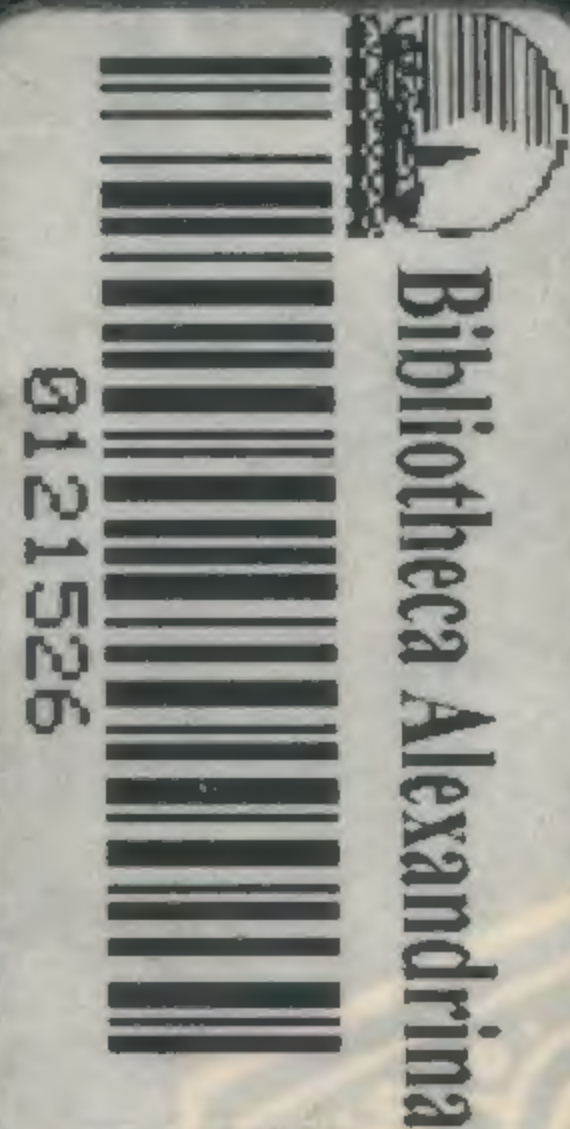


المستشرق

في دراسات المستشرقين الفرنسيين

الدكتور حسن الإماماني

مؤسسة الرسالة



المشقي

في دراسات المشرقين الغربيين

الدكتور حسن الإماماني

مؤسسة الرسالة

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م

مؤسسة الرسالة بيروت - شارع سوريا - بناية صمدي وضاحية
هاتف : ٢٤٣ ٦٠٣ - ٨١٥ ١١٢ - ص.ب. ٧٤٦٠، برفيقا، بيروت - لبنان



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾

[البقرة: ١٤١]

﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَوْجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾

[النساء: ٨١]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الافتتاح

إلى أبويّ، فهذا بعض غرسهما . . .
إلى التي كابدت معي هموم هذا البحث ونصبه
وعند الله الجزاء الأوفى . . .

إلى أبنائي: اعتماد وهدى ويوسف
فلقد نلت من وقتهم ما كانوا هم أولى به مني . . .

بِحَمْدِكَ اللَّهُمَّ نَسْتَعِينُ، وبالصَّلَاةِ عَلَى نَبِيِّكَ نَسْتَلْهُمُ التَّوْفِيقَ لِمَا يَقْتَضِيهِ الدِّينُ. أَمَّا
بَعْدُ فَقَدْ قَالَ الْعَمَادُ الْأَصْفَهَانِيُّ:
إِنِّي رَأَيْتُ أَنَّهُ لَا يَكْتُبُ إِنْسَانٌ كِتَابًا فِي يَوْمِهِ إِلَّا قَالَ فِي غَدِهِ: لَوْ غُيِّرَ هَذَا لَكَانَ أَحْسَنَ،
وَلَوْ زِيدَ كَذَا لَكَانَ يُسْتَحْسَنُ وَلَوْ قُدِّمَ هَذَا لَكَانَ أَفْضَلَ، وَلَوْ تَرِكَ هَذَا لَكَانَ أَجْمَلَ،
وهذا من أعظم العِبَرِ، وَهُوَ دَلِيلٌ عَلَى اسْتِیْلَاءِ النِّقْصِ عَلَى جَمَلَةِ الْبَشَرِ
العماد الأصفهاني

ناقش هذا البحث لجنة علمية مكونة من السادة الأساتذة:

- الدكتور بنشريفه رئيسا

- الدكتور عباس الجراري مقررا

- الدكتور بنشقرون عضواً

- الدكتور عبد الفتاح عليطو عضواً

وذلك يوم الجمعة 11 شوال 1408 (10/6/1988).

وقد أجازت اللجنة البحث، ومنحت صاحبه دكتوراه الدولة.

بميزة: حسن جداً

المقدمة

موضوع البحث ومصادره ومنهجه

- ١ -

ظلت العلاقات بين الشرق والغرب رهينة عاملي الاتصال الحضاري و الاحتكاك الحربي زمناً طويلاً، وقد كان القرن الرابع الهجري، زمن المتنبي، شاهداً على حدة تلك العلاقات مما جعل الغربيين، منذ الامبراطور نقفور فوكاس (٩٢١ - ٩٦٩م) Nicephore phocas حتى يومنا هذا، يولون تلك الفترة عناية قصوى. ثم أتى على الشرق زمان صار فيه كياناً متمصاً لا يملك لنفسه موتاً ولا حياة ولا نشوراً، ثم شهدت تلك العلاقات في العقود الأخيرة، تحولاً رافقه ارتجاج مس الجوانب السياسية والفكرية والدينية، وكان من أثر ذلك تجديد الحياة في مجالات كان قد صار يعتقد أنها أضحت في ذمة التاريخ، ومن تلك المجالات: الاستشراق والاستشراق المضاد، وقد بلغ من عنف تلك الرجة التي أصابت الأفراد والمؤسسات على السواء، أن وضع الاستشراق على مشرحة البحث داخل بعض المؤسسات الغربية نفسها، وجأرت الأصوات بضرورة تدمير آليات الاستشراق التقليدي^(١)، أو المؤسسة الاستشراقية عموماً^(٢).

ولكن معظم الأعلام العربية التي تناولت الاستشراق بالدراسة، ظل بعيداً عن كشف المكونات الأساسية للدراسات الاستشراقية. وقد كان الاهتمام بالدراسات الإسلامية خاصة، لكونها غرضاً مباشراً لكثير من المستشرقين.

(١) مكسيم رودنسون في (جاذبية الإسلام) M. Rodinson: La fascination de l'islam ترجمة الياس مرقص. ط ١ - ١٩٨٢ - دار التنوير - بيروت.

(٢) بريان تيرنر في (ماركس ونهاية الاستشراق) B.S.Turner: Marx and the End of Orientalism, George Allen and Unwin, London 1978 and ترجمة: يزيد صائغ ط ١ - ١٩٨١ مؤسسة الأبحاث العربية - بيروت.

أما موضوع الاستشراق والأدب العربي ، فما كتب فيه محدود ولا يفي بالغرض .

إننا حين نستعرض جهود المستشرقين في ميدان الأدب العربي ، نشرأ وتحقيقاً وتعليقاً وترجمة ودراسة ، نقع على قدر هائل من الكتابات التي تراكمت بفعل الامتداد الزمني ، والاتساع المكاني ، ومهما يكن موقفنا من الدرس الاستشراقي ، فإننا لا نملك إلا أن نقر بما بذله المستشرقون من جهود عظيمة ، لخدمة الأدب العربي ، أما باخراج كنوزه وجعلها في متناول الشرقيين أنفسهم ، وإما باثارة جملة من القضايا التي لا شك في جدتها وخصوبتها ، بغض النظر عن القيمة العلمية للنتائج المتوصل إليها .

ومما لا شك فيه أن تناول كل ما صدر عن الاستشراق في هذا الميدان ، في بحث فريد ، لمّا قد يعز ادراكه ، إلا أن يكون ذلك عن طريق المسح الأفقي السريع ، والاطلالة العجلى ، دون الفحص الدقيق ، والدراسة المتأنية .

ولكن اجتياز الليالي الألف يبدأ بخطوة واحدة ، وإدراك العام يبدأ من الخاص ، كما أن الاقليمية هي (الوسيلة الوحيدة للم شتات الأدب العربي ، في كل الأقطار التي ابدعته ، والوسيلة كذلك للعالمية والانسانية)^(١) ولذلك كان لا بد ، عند معالجة الاستشراق والأدب العربي ، من الانطلاق من الجزء الى الكل . كأن نتناول ظاهرة أدبية في عصر معين ، أو في اقليم معين ، أو نتناول شاعراً أو أديباً بعينه لا نعدوه ، ومن هنا آثرت تحديد هذا البحث وقصره على (المتنبي في دراسات المستشرقين الفرنسيين) .

منذ حوالي خمسين سنة خلت ، أبدى محمد بن الحسن الوزاني رغبته في (اخراج بحث مستفيض من كتابات المستعربين الغربيين عن المتنبي)^(٢) وكان وراء هذه الرغبة أسباب منها جعل (البحوث التي يكتبها المستعربون عن كل ما يتصل بقوميتنا من حيث الدين واللغة والمعارف العامة) في متناول الذين لا معرفة لهم بغير العربية من أبناء الوطن^(٣) . ولكنه حيل بينه وبين ما يشتهي .

(١) عباس الجراري : الأدب المغربي من خلال ظواهره وقضاياها - مطبعة المعارف - الرباط ١٤٠٦ - ١٩٨٦ - ج ١ - ص ٨ .

(٢) مقال بلاشير : (الشاعر العربي المتنبي والغرب الإسلامي) المنشور بمجلة الأبحاث الإسلامية R.E.I (المجلد ١ - ١٩٢٩ . تعريب الاستاذ محمد بن الحسن الوزاني (مع كلمة تمهيدية للمعرب) مجلة «المغرب الجديد» ع : ٩ - ١٠ - (فبراير - مارس ١٩٨٦) وقد اعيد نشر المقال في سلسلة (حرب القلم) الجزء السادس - ص ٧٧ - ٩٠ الناشر مؤسسة الحسن الوزاني - ١٩٨٦ .

(٣) نفسه : ٧٧ - ٧٨ .

ولعل النهوض بهذا الأمر ضروري ، لا بنقل ما لم ينقل من بحوث المستعربين عن المتنبي إلى العربية فحسب ، ولكن بفحص هذه البحوث وتقويمها ، ولا سيما وقد تسربت كثير من آراء المستشرقين إلى الدارسين العرب ، فراح معظمهم يرددها دون عرضها على محك النقد .

وتأتي هذه الضرورة مرجحة لاختياري (المتنبي في دراسات المستشرقين الفرنسيين) موضوعاً لهذا البحث . ومما لا شك فيه أن الموضوع ، في صيغته المقترحة ، يكتسب حداً زمانياً وآخر مكانياً . فأما الحد الزماني فتفرضه طبيعة المادة المدروسة ، إذ أن أول إشارة إلى المتنبي في الاستشراق الفرنسي خاصة - والاستشراق عامة - هي تلك التي أوردها ديربلو Barthelme d'Herbelot (١٦٢٥ - ١٦٩٥) في كتابه الضخم : المكتبة الشرقية^(١) ، الصادر عام ١٦٩٧ . وهذا يعني أننا أمام ما يقرب من ثلاثة قرون من الدراسات المتنبية بفرنسا . بيد أننا عند التأمل ، نجد أن علينا أن ننتظر حوالي قرن من الزمان ، بعد صدور (المكتبة الشرقية) قبل أن يبعث دوساسي Silvestre Defacy (١٧٥٨ - ١٨٣٨) تلك الدراسات من مرقدتها ، ويدفع بها قدماً . وهكذا يكون العمر الحقيقي للدراسات المتنبية في فرنسا يقرب من قرنين من الزمان .

وأما الحد المكاني فقد حصرناه في فرنسا ، لجملة اعتبارات أهمها :

١ - إن الدراسات المتنبية في الغرب كتبت بحوالي ثمانى لغات^(٢) ، وأغلب تلك الدراسات لم ينقل إلى العربية (مع العلم أن الترجمة لا تغني دائماً عن الرجوع إلى الأصل) والاطلاع عليها جميعاً في لغاتها - فضلاً عن تقويمها - مما يعز ادراكه دون اتقان تلك اللغات جميعاً .

٢ - لقد كان لفرنسا حظ وافر من تلك الدراسات ، ولعل أهم ما كتب عن المتنبي في الغرب ، جاء من الاستشراق الفرنسي ، الذي لا يكاد يضاهيه في هذا المجال الا الاستشراق الألماني .

هذان السببان خاصة ، جعلانا نقف عند حدود الاستشراق الفرنسي .

(١) Bibliothèque orientale, ou dictionnaire universel.

صدرت الطبعة الأولى ، بعد وفاة المؤلف ، بعناية كآلان A. Galland عام ١٦٩٧ والطبعة التي نحيل عليها هي الصادرة في باريس عام ١٧٨٢ .

(٢) كتبت عن المتنبي دراسات بالفرنسية والانكليزية والاسبانية والألمانية والاطالية واللاتينية والروسية والبولندية . راجع : كوركيس عواد ميخائيل عداد : رائد الدراسة عن المتنبي - بغداد - ١٩٧٩ .

إذا ما حاولنا استقصاء الكتابات التي باشرت موضوع (الاستشراق والمنتبي)، وجدنا عدداً لا بأس به من الأسماء والعناوين، بيد أن الدراسات الجادة في ذلك قليلة إلى درجة الشح. وإن الدارس المطلع ليجزم جزماً قاطعاً أن أوفى ما كتب عن الاستشراق والمنتبي قد صدر عن الاستشراق نفسه، وأعني بذلك القسم الذي خص به بلاشير R. Blachère (١٩٠٠ - ١٩٧٣)، ديوان المنتبي عند المستشرقين من أطروحته التي تقدم بها عن المنتبي عام ١٩٣٥^(١). وأنه ما يزال معظم ما كتب في الموضوع، حتى الآن، عالة على بلاشير، رغم أن الوقوف عند ما كتبه بلاشير يعد نوعاً من العجز الذي ينبغي تخطيه لعدة أسباب منها:

١ - إن عمل بلاشير الذي لم يقتصر على الاستشراق الفرنسي، دون الاستشراق الأوروبي عامة، كان في ظاهره يتسم بنوع من الشمول، إلا أنه كان في جوهريه متسماً بالعجلة^(٢).

٢ - لقد مر على دراسة بلاشير المذكورة ما يزيد على نصف قرن من الزمان، وقد استحدثت منذ ذلك العهد دراسات عن المنتبي، منها دراسة بلاشير نفسه التي أصبحت جزءاً من التراث الاستشراقي الذي ما يزال بحاجة إلى دراسة تقويمية شاملة. كما ظهر من كتب التراث المتعلق بالمنتبي، ما لم يكن معروفاً على عهد بلاشير إلا بأسمائه أحياناً، مما ساعد على تصحيح الصورة أو تعديلها، فكان ذلك باعثاً آخر من بواعث هذا البحث.

٣ - إن بحث بلاشير، حين يعرض للاستشراق، يظل بحثاً استشراقياً أي أنه رؤية

(١) Un poète arabe du IV siècle de l'égire (X siècle de J.C): Abouf-Tayyib

al-Motanabbi. Essai d'histoire littéraire. Paris-1935

وقد ترجم الكتاب كاملاً إلى العربية إبراهيم الكيلاني بعنوان: (أبو الطيب المنتبي: دراسة في التاريخ الأدبي) وزارة الثقافة - دمشق - ١٩٧٥.

كما ترجم القسم الثاني من الكتاب أحمد أحمد بدوي، بعنوان: (ديوان المنتبي في العالم العربي وعند المستشرقين) ط نهضة مصر - د ت.

(٢) خص بلاشير الفصل الخامس من القسم الثاني من دراسته لموضوع (ديوان المنتبي عند المستشرقين) ولم يتجاوز هذا الفصل تسع عشرة صفحة (٣٢١ - ٣٣٩) من الدراسة التي استغرقت حوالي ٣٥٠ صفحة.

غربية إلى الغرب في تناوله ظاهرة شرقية جسدها المتنبي ولا يخفى ما قد يكون في هذا من زلل مصدره الهوى أو التعصب. وقد كان لا بد من رؤية «شرقية» إلى تلك الدراسات، تسعى إلى التجرد والموضوعية على قدر الاستطاعة، في موضوع يتسم بطبيعته بكثير من الحساسية.

- ٣ -

لعل من الصعوبات الأولى التي تواجهنا في البحث استقصاء مادته، ومصادره، وهي - بالنسبة لهذا البحث - متشعبة وممتدة في الزمن. ليس هذا بحثاً خالصاً عن المتنبي، بقدر ما هو دراسة تحليلية نقدية للدراسات الاستشراقية التي تناولت المتنبي، وإن كانت نتائج البحث ستسهم - فيما أظن - في تصحيح بعض الأمور المتصلة بالمتنبي، شاعراً وإنساناً. لقد كان من الطبيعي أن ينصب الاهتمام على استقصاء المادة المشكلة لتلك الدراسات الاستشراقية نفسها، ثم محاولة الاستهداء بما يمكن أن يكون قد كتب عن تلك الدراسات من بحوث وصفية أو نقدية. ومن المؤسف أن هذا الصنف الذي يعالج الرؤية والمنهج الاستشراقي قليل كما سبقت الإشارة، وهو لا يعدو أن يكون شذرات متفرقة لا تكاد تقدم لنا صورة - ولو شبه متكاملة - عن الموضوع، مهما اجتهدنا في لم شتاتها، ولذلك كان لا بد من الاعتماد على الدراسات الاستشراقية نفسها، في أصولها. وبما أن موضوع تلك الدراسات هو المتنبي فإنه يكاد يكون ضرباً من العبث فهمها فهماً سليماً، دون الرجوع إلى المصادر الأولى، وعلى رأس تلك المصادر ديوان الشاعر وما اتصل به من شروح، ثم ما تلا ذلك من كتب النقد والتراجم التي عرضت لأبي الطيب، مدحاً أو قدحاً.

وليس من الضروري، هنا، عرض مصادر البحث جميعها، ولكن لا بد من الإشارة إلى أكثرها أهمية، وهي بصفة عامة تنقسم إلى مصادر عربية وأخرى أجنبية.

أولاً المصادر العربية:

أ - الديوان وشروحه:

١ - أول شرح يقف عليه دارس المتنبي وأقدمه شرح ابن جني، أبو الفتح عثمان، المتوفى عام ٣٩٢هـ.

لقد وضع ابن جني لشعر المتنبي أكثر من شرح . ومما هو موجود بين أيدينا من تلك الشروح :

- الفسر^(١) : أو شرح ديوان أبي الطيب . وقد عالج فيه ابن جني ديوان أبي الطيب كاملاً .

- الفتح الوهبي على مشكلات المتنبي^(٢) : وقد فتح به ابن جني باب شرح (أبيات المعاني) .

وتتبع قيمة شرح ابن جني من كونه أقدم الشروح التي وصلتنا، كما اكتسبت شروحه على شعر المتنبي قيمة إضافية استمدتها من تلمذته لأبي الطيب، ومن قراءته عليه جزءاً من شعره واستفساره إياه عن بعض معانيه ومناقشته في تخريج ما فيه من صيغ وتراكيب لغوية^(٣) .

٢ - ابن فوزجة البروجردی ، أبو علي محمد بن محمد (ولد عام ٤٠٠ هـ وكان حياً عام ٤٥٥ هـ) . وقد ترك لنا رسالتين إحداهما عنوانها (الفتح على أبي الفتح) وهي مطبوعة^(٤) . والثانية عنوانها (التجني على ابن جني) وهي مما لم يزل مفقوداً^(٥) .

٣ - ابن سيده، علي بن اسماعيل (المتوفى عام ٤٥٨ هـ) صاحب كتاب (شرح المشكل من شعر المتنبي)^(٦) . وهو من أجل الشروح في بابهِ .

(١) حققه وعلق عليه صفاء خلوصي . صدر الجزء الأول منه عام ١٩٦٩ م ، وصدر الجزء الثاني عام ١٩٧٧ ببغداد .

(٢) حققه محسن غياض . وصدر ببغداد عام ١٩٧٣ .

وانظر تعليقاً حول الكتاب وتحقيقه في مقال (ابن جني الناقد) لصاحب هذا البحث في (مجلة المناهل) : ع ٣٤ - ذو القعدة ١٤٠٦ يوليو ١٩٨٦ .

(٣) محمد عبد الصمد الاجراوي : اثر ابن جني في الحركة النقدية حول المتنبي .

(رسالة جامعية مرقونة، نوقشت بكلية الآداب بالرباط عام ١٩٨٧) ص . أ .

(٤) حققها عبد الكريم الدجيلي - بغداد ١٩٧٤ . وقد توهم كل من بروكلمان وبلاشير أن الكتاب الموجود هو كتاب (التجني على ابن جني) وقد نبه على ذلك الوهم محسن غياض في مقدمة كتاب (الفتح الوهبي) .

(٥) عثر محسن غياض على ٩٦ نصاً من هذا الكتاب نشرها بعنوان (التجني على ابن جني) في مجلة (المورد) م . ٦ - ع . ٣ - ١٩٧٧ - ص ٢١٣ - ٢٣٦ .

(٦) حققه مصطفى السقا وحامد عبد المجيد، وصدر عن الهيئة العامة المصرية العامة للكتاب، بالقاهرة عام ١٩٧٦ .

٤ - الواحدي ، أبو الحسن علي بن أحمد النيسابوري (المتوفى عام ٤٦٨) وقد كان شرحه النفيس عمدة يرجع إليه كثير من المستشرقين ولا سيما بعدما أعده للطبع ووضع فهارسه المستشرق الألماني فريدريك ديتريشي F. DIETERICI (ت : ١٩٠٣م) وصدر في برلين ١٨٦١^(١) .

٥ - العكبري ، أبو البقاء عبد الله بن الحسين (المتوفى عام ٦١٦هـ) صاحب (التبيان في شرح الديوان)^(٢) . وهو من الشروح القيمة ، فهو يقف على المعاني ، وعلى القضايا اللغوية ، وربما تتبع ما ذهب إليه سابقوه من أمثال ابن جني والواحدي .

٦ - ومن الشروح الحديثة التي رجعنا إليها شرح الشيخ ناصيف اليازجي (المتوفى عام ١٢٨٨هـ - ١٨٧١م) المسمى (العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب) . وقد توفي مؤلفه قبل اتمامه ، فاضطلع بهذه المهمة ولده ابراهيم (المتوفى عام ١٣٢٤هـ / ١٩٠٦م) وبهذا الشرح زيادات منسوبة للمتنبي .

٧ - عبد الرحمن البرقوقي (المتوفى عام ١٣٦٣هـ / ١٩٤٤م) وقد جعلنا شرحه عمدة ، بالرجوع اليه في احالاتنا خاصة ، إلا أن نشير الى ما يخالف ذلك ، نظراً لتوافر نسخ هذا الشرح بين أيدي الناس ، ولانه - كما يقول صاحبه في مقدمة الشرح - استوفى (جميع تفاسير الشراح - من متقدمين ومتأخرين - وأقوال نقدة المتنبي - من متعصبين له ومتعصبين عليه - . . . حتى أربى هذا الشرح على الشروح كلها مجتمعة وحتى صار هذا الشرح شرحاً للمتنبي ، وشرحاً لشروح المتنبي . . .)^(٣)

هذا وقد استأنسنا عند الحديث عن طبعات الديوان - بشرحين آخرين هما :

٨ - شرح المحبي (محمد أمين بن فضل الله المتوفى عام ١١١١هـ - ١٦٩٩م) وهو شرح بالفارسية عنوانه (محيي شرح ديوان متنبي) ، وقد طبع بالهند^(٤) .

٩ - شرح مولانا عبيد الله العبيدي المسمى (تصويب البيان في شرح الديوان) ،

(١) Mutanabbi Carmina cum commentario Wahidi-Berlin 1861

(٢) ضبطه وصححه ووضع فهارسه : مصطفى السقا - ابراهيم الابياري - عبد الحفيظ شلبي وفي نسبة هذا الشرح الى العكبري نظر ، كما سيأتي .

(٣) شرح ديوان المتنبي : دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان - د . ت - ص ١٨ .

(٤) طبع في كلكتة ، بعناية مولوي محمد أمين الانصاري . هكذا اطلعت عليه . وفي (رائد الدراسة :

٦٩) : «ذكر ادوارد فينديك ، في كتابه (اكتفاء القنوع بما هو مطبوع) (مط الهلال - القاهرة ١٨٩٦ ،

ص ٢٩٥) ، أن هذا الشرح قد طبع في كلكتة سنة ١٨١٤ ميلادية ، باعتناء أحمد الانصاري اليمني

الشرواني» .

وهو شرح بالاوردية ويشتمل على مقدمة بالعربية، وقد طبع بمدينة كانيور، بالهند أيضاً^(١).

ب - الدراسات :

وهي قسمان : قسم غلب عليه جانب النقد سواء أكان هذا النقد صادراً عن تحامل مكشوف كرسالتي الحاتمي^(٢)، أبي علي محمد بن الحسن بن المظفر البغدادي (المتوفى عام ٣٨٨هـ). ورسالة الصاحب بن عباد، أبي القاسم اسماعيل (المتوفى عام ٣٨٥هـ) الموسومة بـ (الكشف عن مساوئ المتنبي)^(٣). ورسالة ابن وكيع، أبي محمد الحسن بن علي التنيسي (المتوفى عام ٣٩٣هـ)، وقد سماها (المنصف في نقد الشعر وبيان سرقات المتنبي ومشكل شعره)^(٤). وهي أبعد ما تكون عن الانصاف، أم كان هذا النقد نابعاً من الاعتدال وحب النصف، كرسالة الصاحب الثانية التي سماها : (الأمثال السائرة من شعر أبي الطيب المتنبي)^(٥) وكتاب القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني (المتوفى عام ٣٩٢هـ) : (الوساطة بين المتنبي وخصومه)^(٦).

وقسم غلب عليه جانب الترجمة للمتنبي والاعتناء بسيرته وأخباره، ومن أقدم ما نجد في ذلك الفصل الوافي الذي عقده أبو منصور الثعالبي (ت : ٤٢٩هـ) في كتابه

(١) طبع بعناية محمد عبد المنعم . وجاء في أول الشرح : «فان التبيان للعكبري وان احتوى على ما هو بالمدح حري، ولكن لكونه عربي المباني، يرويه مغلق المعاني فيفر منه الطلاب، فرار الغزلان من الذئاب، ومع ذلك فانه عن بعض مطالبه، أعرض ونأى بجانبه...».

(٢) الأولى في ذكر سرقات أبي الطيب المتنبي وساقط شعره . وقد نشرها محققة محمد يوسف نجم في بيروت (دار صادر - دار بيروت) ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م . وعنوانها : (الموضحة). والثانية تتبع فيها الحاتمي ما ظنه من سرقات أبي الطيب من أرسطو، وقد طبعت مراراً (راجع تعليق م. ي. نجم في الموضحة : ص. و- هـ ١) وقد نشر إبراهيم الدسوقي البساطي، في كتاب واحد : (الابانة عن سرقات المتنبي للعميدي) و (الكشف عن مساوئ المتنبي للصاحب بن عباد) و (الرسالة الحاتمية) ط ٢ - دار المعارف بمصر - ١٩٦٩ . والمقارنة بين (هذه الرسالة الحاتمية التي نشرها البساطي و (الموضحة) التي نشرها نجم، تفيد أنها رسالة واحدة، رغم بعض الخلاف.

(٣) راجع نشرة إبراهيم الدسوقي البساطي .

(٤) حققها محمد رضوان الداية، وصدرت عن (دار قتيبة) - دمشق - ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م .

(٥) حققها الشيخ محمد حسن آل ياسين - مطبعة المعارف - بغداد - ١٩٦٥م .

(٦) تحقيق وشرح : محمد أبو الفضل إبراهيم - علي محمد البجاوي - ط عيسى البابي الحلبي وشركاه

- د. ت.

(يتيمة الدهر)^(١)، وهو فصل يصلح أن يكون بحثاً مستقلاً عن المتنبي.

ومن قبله ألف أبو القاسم عبد الله بن عبد الرحمن الأصفهاني في حياة المتنبي، كتاب: (الواضح في مشكلات شعر المتنبي)^(٢) وعن هذا الكتاب نقل عبد القادر البغدادي (المتوفى عام ١٠٩٣هـ) ما يتعلق بترجمة المتنبي، في كتابه: (خزانة الأدب)^(٣). إلا أن كتاب الأصفهاني مما ينبغي أن يؤخذ بحذر كبير فقد كان مؤلفه مقرباً من البلاط البويهى الذي كان حافلاً بعداوة أبي الطيب.

ومن المتأخرين الذين اهتموا بأخبار أبي الطيب، الشيخ يوسف البديعي في كتابه (الصبح المنبي عن حيشة المتنبي)^(٤). ورغم أن الحس النقدي عند صاحب الكتاب ضعيف إلا أن ميزته تكمن في أنه جمع كثيراً من الأخبار المتصلة بالمتنبي، ما صح منها وما لم يصح، ولذلك كان لا بد للدارس من قدر من الاحتياط والنباهة أن الاقتراب من هذا الكتاب.

هذا وقد أفدنا كثيراً من الكتاب القيم (أبو الطيب المتنبي في آثار الدارسين)^(٥) لعبد الله الجبوري، فقد جمع فيه صاحبه ما تفرق في مختلف المصادر، من ذكر المتنبي وأخباره.

ولعل من نافلة القول التذكير بأنه كان لا بد - في مثل هذا البحث - من الوقوف على المؤلفات العربية الحديثة التي شغلت بالمتنبي، ولا سيما تلك التي تمس الاستشراق من قريب أو بعيد، كمؤلفات محمود محمد شاكر^(٦) وعبد الوهاب عزام^(٧)

(١) تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد (أربعة أجزاء) - دار الفكر - بيروت - ط ٢ - ١٣٩٢هـ - ١٩٧٣م - وتوجد ترجمة المتنبي في الجزء الأول: (ص. ص. ١١٠ - ٢٢٤).

(٢) تحقيق محمد الطاهر بن عاشور - الدار التونسية للنشر - ١٩٦٨.

(٣) تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون - وترجمة المتنبي في الجزء الثاني (القاهرة: ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م) ص. ص. ٣٤٧ - ٣٦٣ - وقد سمي البغدادي كتاب الأصفهاني (ايضاح المشكل لشعر المتنبي).

(٤) حققه: مصطفى السقا - محمد شتا - عبده زيادة عبده - دار المعارف - مصر - الطبعة الثانية د. ت.

(٥) منشورات وزارة الثقافة والفنون - الجمهورية العراقية. صدر بمناسبة مهرجان المتنبي - بغداد - تشرين الثاني ١٩٧٧.

(٦) المتنبي، مط المدني - القاهرة - د. ت. وقد ظهر هذا البحث أول مرة في مجلة (المقتطف)، يناير ١٩٣٦.

(٧) ذكرى أبي الطيب بعد ألف عام، دار المعارف بمصر - الطبعة الثالثة - ١٩٦٨.

وطه حسين^(١) ومارون عبود^(٢) وشوقي ضيف^(٣) ومحمد عبد الرحمن شعيب^(٤) وعصام سيوفي^(٥) وسواهم .

ثانياً: المصادر الأجنبية:

وهي موزعة ما بين دراسة مطولة في كتاب، ومقال منشور في دورية من الدوريات، ونصفها تقريباً (حوالي ستة وخمسين مصدراً) يعرض عرضاً مباشراً لأبي الطيب، إما بالاختيار، وإما بالسيرة والأخبار، وإما بالدراسة والتعليق.

وهي متفاوتة، بطبيعة الحال، من حيث القيمة العلمية، ومن حيث الجودة والابتكار. ولذلك كله كان لا بد من التركيز على أكثرها أهمية، وأبعدها أثراً في الحقل الاستشراقي، وفي الدراسات العربية دون اغفال شيء منها. وبناء على هذا كان التركيز على الأسماء التالية:

١ - سلفستر دوساسي S. Desacy (١٧٥٨ - ١٨٣٨) وهو شيخ المستشرقين الأوروبيين في عصره كافة وقد عرض للمتنبي في أكثر من موضع من مؤلفاته العديدة، ولعله أول فرنسي أولى المتنبي عناية فائقة فترجم من شعره، وساق أخباره، وكانت له فيه آراء ونظرات، وكل ذلك كان له أثر على المستشرقين من بعده. ولعل أهم مؤلفاته في هذا الباب (المتنقيات العربية)^(٦) التي وضع لها بالعربية عنواناً مسجوعاً كالتالي:

(١) مع المتنبي، دار المعارف بمصر. د. ت.

(٢) الرؤوس، دار مارون عبود - دار الثقافة - بيروت - الطبعة الخامسة - ١٩٧٢.

(٣) الفن ومذاهبه في الشعر العربي، وقد اعتمدنا طبعتين لبيان الاختلاف الموجود بينهما، الطبعة السادسة والطبعة العاشرة، وكلتاها صادرتان عن دار المعارف بمصر.

(٤) المتنبي بين ناquديه في القديم والحديث، دار المعارف بمصر - ١٩٦٤.

(٥) العوامل السياسية في شعر أبي الطيب المتنبي، دار الفكر اللبناني - بيروت - الطبعة الأولى - ١٩٨١ م.

(٦) Chrestomathie arabe, ou extraits de divers écrivains arabes, tant en prose

qu'en vers, avec une traduction et des notes.

وقد صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب في باريس عام ١٨٠٦. وصدرت الطبعة الثانية، وعليها عبارة (منقحة ومزودة) Covigée et augmentée عام ١٨٢٦ - ١٨٢٧، وهي الطبعة التي اعتمدناها في البحث. وقد ذكر بلاشير أن هذه الطبعة مطابقة تماماً للطبعة الأولى رغم إقراره بأنه لم يتمكن من اطلاعه على الطبعة الأولى. (راجع: ٣٢٤: un pèle arabe) ورغم أن دوساسي يشرح في الطبعة الثانية

سبب اختلافها عن الأولى (Chrestomathie arabe: TI, PP IX-X)

«الأنيس المفيد للطالب المستفيد، وجامع الشذور من منظوم ومنثور». ويقع هذا الكتاب في ثلاثة أجزاء، ويوجد القسم المخصص للمتنبي في الجزء الثالث منه. وقد اختار الكاتب ثمانين قصيدة من شعر المتنبي نشر ترجمتها^(١) مع النص العربي،^(٢) ثم ألحقها بشروح ونقداً وتعليقات وافية، ونظرات لغوية وتاريخية وأدبية مع عرض لجهود السابقين من المستشرقين الذي اشتغلوا بالمتنبي وشعره.^(٣)

٢ - دولاكرانج GRANGERET DE LAGRANGE (١٧٩٠ - ١٨٥٩) وقد دأب هذا المستشرق، وهو من تلاميذ دوساسي، على ترجمة ونشر بعض شعر المتنبي، مع بعض التعليقات والنظرات النقدية منذ ١٨٢٢، في (المجلة الآسيوية) JOURNAL ASIATIQUE وفي عام ١٨٢٨ جمع أعماله تلك وأضاف إليها وأصدرها في كتاب (المختارات العربية)^(٤)، وجعل لها كاستاذة، عنواناً عربياً هو التالي:

«نخب الأزهار في منتخبات الأشعار، وأزكى الرياحين من أسنى الدواوين».

وقد مهد دولاكرانج لمختاراته بنبذة عن سيرة المتنبي، مقتبسة عن ابن خلكان^(٥)، ثم ألحقها بترجمة لقصائد المتنبي: ثلاث منها في فاتك أبي شجاع والرابعة في دليربن لشكروز^(٦). وعقد بعد ذلك قسماً للتعليقات والشروح^(٧)، مع نشر الأصل العربي^(٨).

ولا بأس من الإشارة هنا إلى أنه كانت لهذا المستشرق شخصيته المستقلة، ونظراته المتميزة، وهو - بصفة عامة - يمتاز بنوع من الاعتدال، وتجنب الأحكام المطلقة. هذا وقد ظلت ترجمته معتمدة عند كثير ممن جاء بعده^(٩).

٣ - شلومبرجر Gustave Schlumberger (١٨٤٤ - ١٩٢٩) لم يعرض هذا المستشرق

(١) ص. ص. ٢٦-١.

(٢) ص. ص. ٣٩-٢ من القسم العربي.

(٣) ص. ص. ٨٠-٢٧.

(٤) Anthologie arabe, ou choix de poésies arabes inédites paris, 1828

(٥) ص. ص. ٢-١.

(٦) ص. ص. ٢٤-٢. وقدر ورد خطأ في (رائد الدراسة) ص. ٣٨٠: أنها في ص (١-٤٢).

(٧) ص. ص. ١٠١-١١٧.

(٨) ص. ص. ٤٣-١ من القسم العربي.

(٩) انظر على سبيل المثال: Armand Kahn; La littérature arabe (70-165)-ed. Louis Michaud-Paris

لأبي الطيب في دراسة خاصة، إلا أن كتابه القيم (امبراطور بيزنطي من القرن العاشر: نقفور فوكاس)^(١) يعرض لأهم فترة من فترات الاحتكاك الحربي بين العالم الإسلامي وبيزنطة (القرن العاشر الميلادي - الرابع الهجري)، وهي أهم فترة في حياة أبي الطيب، آن وجوده في بلاط سيف الدولة. وهكذا كان الحديث عن نقفور يفضي إلى الحديث عن خصمه اللدود سيف الدولة، وكان الحديث عن الأمير العربي المسلم ينتهي إلى الحديث عن شاعره أبي الطيب المتنبّي، ولذلك كان الكاتب كثيراً ما يقف، في مواطن مختلفة من كتابة ليعرض للمتنبّي وشعره الذي كان سجلاً لتلك الأحداث الحاسمة في حياة الدولتين الإسلامية والبيزنطية.

وقد أبرز لنا هذا المستشرق القيمة التاريخية لشعر أبي الطيب، كما قدم لنا عن سيف الدولة صورة مبينة لتلك التي سيقدمها لنا من بعده زمرة من المستشرقين. كما كانت لهذا الكاتب أحكام نقدية حول شعر أبي الطيب، وربما تعقب بعض الدارسين لأبي الطيب، كتعقيبه على هامر في ترجمته الكاملة، لديوان الشاعر^(٢).

وهكذا يتبين كيف يمكن للكتب التاريخية المتعلقة بالقرن الرابع الهجري أن تسهم في جلاء صورة أبي الطيب.

هذا ويمكن أن ندخل في هذا السياق كتابات كنار Marius Canard (المولود عام ١٨٨٨)، الذي اهتم بحياة سيف الدولة خاصة وتاريخ الحمدانيين عامة.^(٣)

٤ - ماسينيون Louis-Massignon (١٨٨٣ - ١٩٦٢) إذا كان ماسينيون قد عرض في جملة من أبحاثه ودراساته لأبي الطيب بالاشارة العابرة أحياناً، لقد كان له الأثر في الدراسات المتنبئية، ولا سيما حين أعلن عام ١٩٣٥م، في مؤتمر المستشرقين التاسع عشر بروما عن (عناصر اسماعيلية في شعر المتنبّي).^(٤) ثم نشر في العام التالي مقالاً

(١) Un empereur byzantin au X siècle: Nicéphore phocas-Paris-1890

(٢) ص. ص. ١٢٥ - ١٢٦.

(٣) انظر على سبيل المثال كتابه: Histoire de la dynastie des

-SAYF AL-DAULA-éd-Alger 1934- Hamdanides de Jazira et de syrie. T. I, Alger 1951

وكذلك بحثه عن (المتنبّي والحرب البيزنطية - العربية) - القيمة التاريخية لأشعاره.

Mutanabbi et la guerre byzantino-arabe: Intérêt historique de ses poésies.

("Al-Mutanabbi: Recueil publié à l'occasion de son Millénaire" Beyrouth 1936, PP 99-114)

(٤) Eléments ismaéliens dans la poésie d'Al-Mutanabbi (19 th congr. int. or. 1935, Roma-PP. 527-528)

موسعاً بعنوان: (المتنبي أمام العصر الاسماعيلي للإسلام)^(١) مؤكداً بذلك أطروحته عن باطنية المتنبي، وصلته بالقرامطة.

وإذا كان بلاشير - كما سنرى - قد سبق ماسينيون إلى الاعلان عن صلات أبي الطيب الباطنية،^(٢) فانه ظل متأرجحاً في ذلك بين النفي والاثبات، على عكس ماسينيون الذي أصدر في ذلك حكماً قاطعاً.

وقد بلغ من أثر هذه الفكرة أن سرت في النقد العربي سريان النار في الهشيم حتى أصبحت عند كثير من الدارسين أمراً لا يقبل الجدل.

وقد اجتهدنا في أن نبحث عن أصول الفكرة الباطنية، وأن نربطها بالمنظومة الفكرية العامة لماسينيون، وأن نناقش الحجج التي بنى عليها حكمه، مناقشة تستند إلى نصوص ذات دلالات قطعية.

٥ - بلاشير Régis Blachère (١٩٠٠ - ١٩٧٨) وهو أكبر مستشرق شغل بالمتنبي، ونذر له شطراً كبيراً من عمره، فخصه بجملة من الدراسات التي توجت بأطروحته التي تقدم بها عام ١٩٣٥، عن المتنبي.^(٣)

وتمتاز هذه الدراسة، فيما نرى، بأمرين اثنين:

١ - الشمول: فقد كان صاحبها حريصاً على أن يقدم لنا دراسة وافية عن الشاعر الكوفي، فقسم دراسته الى قسمين كبيرين:

القسم الأول: وعنوانه (حياة المتنبي وديوانه).^(٤) وفيه تتبع حياة الشاعر منذ الطفولة وسنوات التكوين في الكوفة حتى مصرعه، بعد عودته من فارس، عند دير العاقول متبعاً شعر الرجل أيضاً، بحسب مراحل التاريخة، رابطاً بين ذلك الشعر وما صحبه من وقائع وأحداث.

(١) Mutanabbi devant le siècle ismaélien de l'Islam. ("Al-Mutanabbi: Recueil publié à l'occasion de son millénaire" Beyrouth 1936, PP. 1-17)

(٢) ظهر ذلك في بحث له صدر عام ١٩٢٩م بعنوان:

Le poète arabe al-Mutanabbi et l'occident Musulman (Revue des études Islamiques "Vol". III, Paris, 1929, P. 128)

(٣) راجع ص. ١١ من هذا البحث.

(٤) Vie et oeuvre d'about-Tayyib al-Mutanabbi (Un poète arabe, PP. 21-262) (٤)

القسم الثاني : وعنوانه (ديوان المتنبي في العالم العربي وعند المستشرقين)^(١)، وقد استعرض من خلاله في صبر كبير، أهم ما كتب عن المتنبي، قديماً وحديثاً، في العربية وعند المستشرقين.

٢ - الأمر الثاني هو الجرأة في طرح القضايا الشائكة وفي إصدار الأحكام . لقد وضع الدارس أصل المتنبي ونسبة وعقيدته وثورته على محك البحث، كما ناقش في جرأة - تصل حد الاندفاع في بعض الأحيان شاعرية المتنبي ومنزلته التي حظي بها عند العرب .

على أن هذه الجرأة لم تكن تسلم من مخاطر المغامرات، ومزلة التهور أحياناً، فكثير عند بلاشير أسلوب الاحتمال الذي كان يقوم أساساً لأحكام جازمة، كما سنعرض لذلك في موضعه من هذا البحث.

٦ - لعل أندريه ميكال Andre Miquel (المولود عام ١٩٢٩) أكثر المستعربين قدرة على تجاوز الطروح العتيقة للاستشراق.

إن نظراته حول المتنبي مبثوثة في جملة من مؤلفاته^(٢) ولكن بحثه المركز (المتنبي شاعر عربي : بعض التأملات)^(٣) دال على فهم جديد ومحاولة جادة من أجل التخلص من الأحكام الجاهزة.

لقد كان لسيرف مثلاً Jean Lecerf (١٨٩٤ - ١٩٨٠) يقف عند ارتفاع النبرة العربية في شعر المتنبي، فلا يرى فيها غير نوع من «العرقية» التي كانت تسيطر على المتنبي، وتوجه مواقفه وسلوكه في الحياة وتحدد نظرتة الى الناس، وهو أمر وافقه عليه معظم المستشرقين، وحين أراد بعض الدارسين العرب التخفيف من حدة هذه الرؤية، استبدل بكلمة (العرقية) كلمة أخرى هي (القومية).

(١) L'oeuvre d'Al-Mutanabbi dans le monde "arabe" et chez les Orientalistes. (Ibid, PP. 263-339).

(٢) على سبيل المثال :- الادب العربي : La littérature arabe الصادر في سلسلة (Que sais-je 1355) وقد نقله الى العربية رفيق بن وناس صالح حيزم - الطيب العشاش - وصدر عن الشركة التونسية لفنون الرسم - ١٤٠٠ / ١٩٨٠ - الإسلام وحضارته L'Islam et sa civilisation الصادر عن دار (A. Collin) بباريس - وقد نقلته الى العربية زينب عبد العزيز وصدر عن منشورات المكتبة العصرية، بيروت .

(٣) بحث شارك به في مهرجان المتنبي ببغداد - تشرين الثاني ١٩٧٧م وقد نشر في مجلات عدة . وقد اعتمدنا الكتاب الذي ضم وقائع المهرجان، واصرته وزارة الثقافة والاعلام بالعراق عام ١٩٧٩ بعنوان (المتنبي مالى الدنيا وشاغل الناس). ويقع البحث المذكور ما بين : ص ٢٢٥ - ص ٢٤١ .

ان أ. ميكال لا يستنكر هذه الكلمة الجديدة: Nationalisme وربما كان على لسيرف، في رأيه، أن يستعملها لولا أنه أخطأ الهدف^(١). بيد أن ميكال لا يقف عند هذا الحد بل هو يسعى الى ابراز ما لأبي الطيب من دور ريادي داخل حضارة بدأ يشهد انهيارها هي (الحضارة العربية الإسلامية). ان «العربية» ليست ذات دلالة عرقية قط، لأنها داخل الحضارة العربية الإسلامية - ليست وقفاً على العرب دون غيرهم من الأجناس المنضوية تحت تلك الحضارة، والمكونة لها. انها اذاً ذات بعد حضاري.

كان هناك بالاضافة الى المصادر الفرنسية بعض المصادر الأجنبية الأخرى التي كان الرجوع اليها يسهم في جلو الصورة، منها:

- كتاب الألماني رايسكه J. J. Reiske (١٧١٦ - ١٧٧٤) (مختارات من الشعر العربي: غزليات ومرثى من ديوان المتنبي)^(٢) وتنبع قيمة عمل رايسكه من أنه من أقدم ما ألف في أوروبا عن المتنبي، ومن كونه تضمن - بالاضافة الى ترجمة قدر صالح من شعر المتنبي - أحكاماً نقدية خطيرة عن المتنبي خاصة، وعن الذوق الأدبي عند العرب عامة، سرت من بعد الى بعض فطاحل الاستشراق الفرنسي.

- كتاب النمساوي هامر Joseph Von Hammer (١٧٧٤ - ١٨٥٦) (المتنبي شاعر العربية الأكبر)^(٣). وقد تضمن ترجمة كاملة بالألمانية لديوان المتنبي، وهي الترجمة الكاملة الوحيدة، وقد تصدرت الترجمة مقدمة عن حياة المتنبي وشعره.

- ٤ -

ان مما درج عليه كثير من الدارسين حين تناول أديب ما بالدراسة أن يعرضوا لمحيطه العام المتمثل في الزمان والمكان، وما يفور داخله من قضايا سياسية واجتماعية واقتصادية وفكرية، وربما تناولوا أصل الأديب وجنسه، أن كانوا من الذين

(١) مراسلة خاصة مؤرخة ب ٧ يناير ١٩٨٦.

(٢) Proben der arabischen Dichtkunts, in verliebten und traugen gedichten aus Dem Motanabbi, Leipzig 1765.

(٣) Motanabbi, Der größte arabische Dichter. Wien 1824.

يقولون بمنهج الناقد الفرنسي تين Hippolyte Taine (١٨٢٨ - ١٨٩٣ م)، أو بما ذهب إليه من قبل أبو عمرو الجاحظ (- ٢٥٥ هـ)^(١). وربما وسع بعضهم على نفسه فساغ له الحديث عن الجذور البعيدة التي ساعدت في تشكيل الوجدان النفسي والثقافي للأديب المدروس.

أما أن يصبح أديب ما، منطلقاً لمعالجة كل ما يمس أمته وحضارته وعصره فأمر لا نكاد نجده إلا عند الاستشراق في اقباله على المتنبي. وهكذا تشعبت القضايا، وتشعب بتشعبها مجال البحث، ومصادره أيضاً.

ولقد كان تناول تلك القضايا والبحث عن جذورها والتنقيب بين أدغالها، وكشف خباياها، تفسيراً وتقويماً، مما تفرضه طبيعة هذا البحث. وقد يبدو أن الإحاطة بذلك كله عزيزة في بحث محدود، بيد أن ذلك لن يعفينا من تناول أهم تلك القضايا وأكثرها قدرة، فيما نرى على جلو الرؤية الاستشراقية ومنهجها، نموذجاً يمكن أن يقاس عليه ما سكتنا عنه منها.

ولما كانت القضايا المطروحة، تنطلق - في الدراسات الاستشراقية - من شعر الشاعر، وترتكز على المفهوم الاستشراقي للشعر، رأينا أن نمهد للدراسة بحديث نتناول فيه مفهوم الشعر وطبيعته، كما حده الاستشراق، موازين في عجالة بينه وبين مفهوم الشعر عند العرب باعتبار المتنبي - موضوع الدرس - ينتمي إلى مجال حضاري عربي يختلف بطبيعته عن المجال الحضاري الاستشراقي. وقد قسمنا الباب الأول إلى فصلين، تناولنا في الفصل الأول حدود الاستشراق مبينين موقع الاستشراق الفرنسي خاصة من المؤسسة الاستشراقية.

وعرضنا في الفصل الثاني من هذا الباب لأسباب العناية بالأدب، كما عرضنا فيه مظاهر العناية بديوان المتنبي، في أوروبا عامة، وفرنسا خاصة.

ولئن كنا قد درجنا، في هذا الباب خصوصاً، على توسيع الشقة أحياناً ليشمل الحديث الاستشراق الأوروبي، فلنكي تزداد بياناً مكانة الاستشراق الفرنسي، وجهود

(١) الحيوان: تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون - دار الكتاب العربي - بيروت. ط ٣ - ١٣٨٨

- ١٩٦٩ - ج ٤ ص ٣٨٠ - ٣٨١.

المستشرقين الفرنسيين في العناية بالمتنبي .

وأما الباب الثاني فقد خصصناه للقضايا الموضوعية . وقد تناول الفصل الأول قضية النسب، وهي قضية ليست جديدة، أراد الاستشراق أن يضيف إليها خطوطاً جديدة، عرضناها وناقشناها قابلين من الأحكام ما ظنناه الحق، أو قريباً منه مطرحين ما سواه .

وثورة المتنبي مما شغل الدارسين أيضاً، قديماً وحديثاً، وهي قضية لم يرد لها أصحابها أن تقف عند الحدود السياسية حتى تصبح سلماً إلى الحديث عن معتقد أبي الطيب، في عصر تصارعت فيه المعتقدات والمذاهب والآراء . وسنرى كيف حاول بعض المستشرقين التماس تفسير جديد لهذه الثورة، بأن جعل لها أصولاً اسماعيلية، وقد حاولنا كشف البواعث الكامنة وراء هذا التفسير .

ولما عرض المستشرقون لكل ما له صلة بالمتنبي، من أشخاص وأحداث، كان لها كبير الأثر في العلاقات العربية البيزنطية، كان لا بد من أن تحتل صورة سيف الدولة مكاناً بارزاً في دراساتهم، ولذلك رأينا أن نعرض لهذه الصورة، مجتهدين أن نقارن بينها، وبين الصورة التي رسمها للأمير الحمداني المؤرخون العرب وتلك التي رسمها شاعره المتنبي، محاولين تحديد أقربها مطابقة للواقع التاريخي، وقد خصصنا لهذه القضية الفصل الثالث من الباب الثاني .

وأما الفصل الرابع منه فقد تناولنا فيه قضية العروبة . ان بصر قارئ المتنبي لا يخطئه ما تعلوه من نبرات العروبة . فكيف نفسر ذلك؟ أكان أبو الطيب عرقياً، كما ذهب إلى ذلك بعضهم؟ أكان عربياً متعصباً لعرويته وعربيته إلى درجة الحقد على من سوى العرب؟ أم كان يفهم «العروبة» فهماً خاصاً به، لا ينسجم مع الاسقاطات التي أريد أن تناله؟ أسئلة أرقّت الاستشراق، قبل أن تتسرب إلى النقد العربي فتشغل أصحابه زمناً طويلاً . ولم يكن المستشرقين منها على اتفاق، كما سنرى .

ثم جعلنا الباب الثالث للقضايا الفنية . وإذا كانت القضايا الموضوعية تساعدنا على فهم المنهج الاستشراقي في معالجة القضايا التاريخية والاجتماعية، فإن القضايا الفنية تتيح لنا أن نقيس الذوق الأدبي الاستشراقي، وقدرته على النفاذ إلى كنوز لغة

أخرى غير لغته . ليس غريباً أن ينقسم المستشرقون ، حول هذه القضايا ، طرائق قدداً ، فقد طالما وقف الدارسون العرب منها على طرفي نقيض فمن مادم منتصر لا يرى لأبي الطيب عيباً ، ولا يرى في شعره مغمزاً ، ومن قادم منتقص لا يرى له مزية ، ولا يرى لشعره حسناً . ولعل الأمر كان مفهوماً في حياة المتنبي وبعيد وفاته ، إذ أن الخصومة لم تقف آنذاك عند حدود الشعر وإنما كانت حول شخص الشاعر نفسه ولكن الأمر قد يبدو مستعصياً على الفهم حين نجد ناقداً عربياً فذاً من نقادنا المحدثين يعلن في وضوح كاشف أن المتنبي بعيد كل البعد عن أن يبلغ من نفسه منزلة الحب أو الايثار ، وأنه حين أقبل على استصحاب المتنبي أقبل على كره منه^(١) . فما بواعث الخلاف بين المستشرقين حول المتنبي ؟ أهى بواعث فنية خالصة ، أم أنها خضعت لاعتبارات خارج دائرة الفن ؟ للإجابة عن ذلك خصصنا فصول هذا الباب لمجموعة من القضايا . وكانت القضية الأولى تتعلق بالتحقيق والتوثيق ، وكشفنا من خلالها جهود الاستشراق في اخراج النص ونشره ، أو في محاولة قراءته قراءة سليمة ، قبل دراسته والحكم عليه ، أو في المفاضلة بين بعض الشروح أو في صحة نسبة بعضها الى أصحابها .

وأما الفصل الثاني المتعلق بالدراسة الفنية والذوق الأدبي فقد قسمناه مباحث كالتالي :

١ - التذوق الأدبي .

٢ - بناء القصيدة .

٣ - الإيقاع .

٤ - السرقات .

وأما الفصل الثالث فخصصناه للحديث عن شعر أبي الطيب (بين الفن والتاريخ) : أين تكمن قيمة المتنبي ؟ أهى قيمة فنية أم تاريخية ؟ وإلى أي حد كان الشاعر صادقاً في تسجيل الأحداث التاريخية وتصويرها ؟ وهل يمكن تبعاً لذلك اعتبار شعره مصدراً أساسياً من مصادر التاريخ ؟ تلك أسئلة عالجنها انطلاقاً من شعر الشاعر

(١) طه حسين : مع المتنبي . ٩ .

أولاً، ومن خلال الطرح الاستشراقي ثانياً.

ولما كان الاستشراق ولوعاً بعقد مقارنات بين المتنبي وبين غيره من شعراء الشرق (عرباً وفرنساً) في معظم الأحيان، وبينه وبين بعض شعراء الغرب في بعض الأحيان، رأينا أن نولي هذا الموضوع ما يستحق من عناية ونخصص له الفصل الرابع، من أجل كشف بواعث المقارنة ومنهجها ونتائجها.

وبعد هذا كله كان لا بد من الكشف عن المنهج الاستشراقي، وقد خصصناه بباب كامل، وهو الباب الرابع. وقد ذهبنا لتساءل أولاً: المنهج الاستشراقي منهج واحد أم مناهج متعددة؟ وتتصل المناهج بالرؤية، ولعلها صادرة عنها: أو كانت الرؤية الاستشراقية واحدة، رغم الامتداد الزمني؟ لقد كانت الأجوبة عن هذه الأسئلة تقتضي تتبع الاستشراق في مراحل مختلفة، وعلى هذا الأساس تحدثنا في الفصل الأول عن المنهج الفيولولوجي (= اللغوي؟) الذي سيطر على مستشرفي القرن التاسع عشر خاصة، كما تحدثنا في الفصل الثاني عما يمكن تسميته المنهج الباطني عند ماسينيون. وخصصنا الفصل الثالث للمنهج الاحتمالي عند بلاشير، ثم عرضنا في الفصل الرابع لما يمكن أن يكون قد أصاب المنهج الاستشراقي من تطور من بعد بلاشير.

ولما كان الأثر متبادلاً بين الدراسات الاستشراقية وبين الدراسات العربية بحثنا، هذا الأمر في الفصل الخامس مرجعين بعض الآراء - الاستشراقية إلى أصول عربية، أريد لها أن تكون مهمة، مبينين في الوقت ذاته سلطان الاستشراق على بعض الدراسات العربية.

وأما الفصل الأخير فقد عالجننا فيه موضوع (الاستشراق بين العلم والايديولوجيا) مبينين كيف كان التجرد العلمي يساعد قلة من المستشرقين على تجاوز الرؤية الاستشراقية المقيدة التي ظلت أسيرة ثنائية الشرق والغرب، جاعلة من الغرب وحده مصدر كل إشعاع حضاري عبر العصور. كما بينا كيف كانت الايديولوجيا، على العكس من ذلك، تتسرب بظلالها التخينة إلى بعض الجهود الكبيرة، فتسيء إليها وتجردها من مصداقيتها العلمية.

وانهينا الحديث بخاتمة حاولنا فيها استخلاص بعض النتائج المتعلقة بالاستشراق والمتنبي على السواء، مثيرين جملة من الأسئلة التي نراها ما تزال بحاجة إلى الدرس،

مؤكدين أن مدار حياة أبي الطيب كان مواجهة الانهيار الحضاري الذي كان يشهد بداياته في القرن الرابع.

- ٥ -

تظل قضية المنهج قضية أساسية في كل بحث، ويرتبط المنهج، فيما أتصور، بالهدف. وقد كان مما يطمح اليه هذا البحث تجاوز الأحكام الجاهزة، وأسلوب المماحكة الجدالية، الباحث عن انتصار مزعوم، الى مساءلة الخطاب الاستشراقي، قصد الكشف عن آلياته ومقوماته الأساسية وبنية الداخلية، مستعيناً بالمبدأ الخالد: ﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا. اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾^(١)

ونحن نسلم أنه (لا يمكن فصل المنهج عن المضمون، كما أنه لا يمكن ممارسة نقد قبلي، أي نقد سابق على المعرفة)^(٢) ومن هنا كان من الطبيعي ألا تكون مساءلة الخطاب الاستشراقي مثمرة، ما بقيت خارج بنية ذلك الخطاب ذاته. انني لا أزعّم أن هذا البحث يرمي الى تدمير الخطاب الاستشراقي، ولكن المساءلة البناءة لا تتم إلا بانتهاك ذلك الخطاب.

ان طبيعة هذا البحث تفرض أن تكون الدراسة تحليلية نقدية، لأنها تدخل في نطاق (نقد النقد) الذي يستطيع وحده أن يؤمن أساس النقد الحقيقي^(٣). وان الخطوة الأولى في (نقد النقد) فهم طبيعة العمل الأدبي أولاً، وفهم رسالة النقد ومهمته ثانياً: ان العملية اذن مزدوجة.

وان الصعوبة - بالنسبة لهذا البحث - تكمن في أن الموضوع يمسّ مجالين حضاريين مختلفين هما مجال الحضارة الشرقية (العمل الأدبي = المتنبي) ومجال الحضارة الغربية (النقد = الاستشراق). وان الموضوعية تقتضي اتباع منهج واحد في التعامل مع كلا المجالين.

(١) المائدة: ٨.

(٢) عباس الجراري: الادب المغربي من خلال ظواهره وقضاياها. الجزء الأول، مطبعة المعارف - ط ٣ - ١٤٠٦ - ١٩٨٦. ص. ٩.

(٣) كاروني وفيللو: النقد الادبي - ترجمة كيتي سالم منشورات عويدات - بيروت، باريس - ط ٢ - ١٩٨٠. ص ١٥٦.

ان الوصف قد يكون - في مرحلة ما - سيلاً الى كشف الخيوط المكونة لنسيج الأثر المدروس، بيد أنه قد يكون قاصراً، اذا نحن لم نستعن بأدوات أخرى لبلوغ الهدف، (يقال دائماً بأن الأوصاف تجعلنا نرى. واعتقد أنها لا ترينا أي شيء مطلقاً. انها ذات طبيعة عقلية خالصة intelligible، ومن ثمة فهي متنافرة مع كل تصويرية لا تعمل الا على أرباكها وتشويهها)^(١)

ومع ذلك فليس هذا باعثاً لاستبعاد الوصف. ذلك أنه (من أجل هدم الوصف، هناك سبل أخرى غير الاستبعاد، ان الطبيعة الثورية للكتابة ليست في الاستبعاد ولكن في الانتهاك. والحالة هذه ان الانتهاك اعتراف وقلب معاً. ينبغي تقديم الشيء المراد تحطيمه وانكاره في الوقت ذاته. ان الكتابة هي التي تتيح بالتدقيق، هذا التناقض المنطقي)^(٢).

وهكذا، فلن يكون من مرادنا استحضار الأحكام المسبقة، واستبعاد النصوص، بل المراد استنطاق النصوص نفسها سواء منها النص المدروس (العمل الأدبي = المتنبي) والنص الدارس (النقد = الاستشراق)، محاولين استخراج ما تسعف به تلك النصوص في ذاتها، دون تحميلها ما لا تطيق. ويعبارة بلانشو Blanchot: لن نفعل شيئاً سوى أن نتيح لعمق النتائج أن يتكلم^(٣) وأنداك نستطيع استخلاص النتائج التي تبدو لنا يقينية، أو مرجحة ان نحن لم نستطع الجزم بيقينها.^(٤)

(١) Entretien avec R. Barthes, in: R. Bellour: Le livre des autres. 10/18. Paris. 1978 PP. 58-59

(٢) Ibid. P. 60

(٣) من كتاب بلانشو: La trépanation et le séde نقلها تودوروف في (نقد النقد). ترجمة سامي سويلان - منشورات مركز الاتحاد القومي بيروت: ط ١ - ١٩٨٥ - ص ٦٣.

(٤) ان القطع واليقين ليس ميسوراً في كل الأحوال، ولا بد من الترجيح المبني، لا على الظن الذي لا يغني عن الحق شيئاً، بل على مقدمات نعتقد صحتها. واذا كان ديكارت R. Descartes (١٥٩٦ - ١٦٥٠) يقول: «إنني اعتبر كل ما ليس إلا راجحاً يكاد يكون باطلاً» (بقال في المنهج: ١٧٣) فانه قد اضطر في نفس البحث الى الترجيح فقال: (لم أتخير من بين الآراء الكثيرة المقبولة على سواء، إلا الأكثر اعتدالاً وذلك لأنها أيسر في العمل، ويرجح أن تكون هي، الأحسن، اذ أن كل افراط من شأنه أن يكون شيئاً). نفسه ٢٠٠.

وقال: (انه اذا لم يكن في استطاعتنا تمييز أصح الآراء، فان الواجب علينا اتباع أكثرها رجحاناً). نفسه: ٢٠٧. ترجمة محمود محمد خضير - الهيئة المصرية العامة للكتاب. الطبعة الثالثة -

١٩٨٥.

وقد رأينا اتباع منهج نابع من طبيعة البحث المتصل ، كما رأينا ، بمجالين حضاريين مختلفين ، واقترحنا له اسم (المنهج الحضاري) ، وهو منهج مفتوح على المناهج الأخرى مع الاستناد الى جملة من القواعد يمكن تركيزها في ثلاث :

١ - المجال الحضاري .

٢ - اللحظة الحضارية .

٣ - الرسالة الجمالية .

المجال الحضاري : ونعني به المحيط العام الذي ينتمي اليه النص ، موصولاً بالخصائص الجوهرية لذلك المحيط . فهو بالنسبة للمتنبئ مجال الحضارة العربية - الإسلامية ، وهو بالنسبة للاستشراق مجال الحضارة الغربية . ويتكون كل مجال حضاري من عناصر ثابتة وعناصر متغيرة .

وتنقسم العناصر الثابتة الى قسمين :

= أ - العناصر الثابتة الكبرى أو العامة : وهي العناصر المرتبطة بانسانية الانسان ، مما يجعلها عناصر مشتركة بين كل الحضارات انطلاقاً من الحقيقة الثابتة التي تكشف عن فطرة انسانية واحدة ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله﴾^(١) وهذا أول ما يكسب المنهج شموليته وانسانيته ، وتجاوزه لكل رؤية ضيقة محدودة .

ب - العناصر الثابتة الصغرى ، أو الخاصة : وهي العناصر المرتبطة بمجال حضاري معين ، لا تكاد تتعداه . ولا نريد أن نقول هنا بالتفسير العرقي ، الذي يجعل لكل شعب خصائص جوهرية ثابتة ، ولكننا نقول ان لكل حضارة (وإن تعددت شعوبها واجناسها) قيماً ثابتة ومكونات جوهرية . وهكذا نستطيع أن نبحث عن هذه العناصر بالنسبة لمجال الحضارة العربية الإسلامية ، انطلاقاً من بعض القيم والمبادئ التي وجدت في العصر الجاهلي ، ثم ثبتها الإسلام ، ومن القيم والمبادئ التي أضافها الإسلام فصارت شيئاً ثابتاً لا يقبل التغيير والتبديل .

وليتضح الفرق بين العناصر الثابتة الكبرى والصغرى ، نأتي بهذا المثال : عندما نقول (فلان يرتكب الشر = الحرام) يكون التعبير ذا دلالة عامة أي أنه يفهم من خلال العناصر الثابتة الكبرى . فالشر ، بمفهومه العام ، مرفوض من كل الحضارات . أما

(١) الروم : ٣٠ .

عندما نقول (فلان يأكل الربا) فإن التعبير يصبح وقد اكتسب سمة خصوصية، فالربا شر، في اطار ثابت، ولكن داخل حس حضاري معين، هو الحس الإسلامي.

وأما العناصر المتغيرة، فهي تلك التي قد تتعرض للتحويل والتبديل، من غير أن يمس ذلك الجوهر، أو بعبارة أخرى، من غير أن يعارض ذلك العناصر الثابتة، وهذه العناصر تجعل المجال الحضاري مفتوحاً غير مغلق، متحركاً غير ثابت، وفيها سعة.

اللحظة الحضارية : اننا - عند تناول حسان بن ثابت والمتنبي وشوقي - نتناول شعراء ينتمون الى مجال حضاري واحد، ولا يتأتى فهمهم فهماً سليماً الا اذا كنا على فهم عميق وصحيح للعناصر الثابتة والعناصر المتغيرة لذلك المجال. بيد أن هؤلاء الشعراء ينتمون الى ثلاث لحظات حضارية متباينة.

فأللحظة الحضارية التي عرفها القرن الأول تختلف عن اللحظتين الحضاريتين التاليتين : القرن الرابع والقرن الرابع عشر. اننا نكون اذن أمام ثلاث لحظات حضارية مختلفة، تنتمي كلها الى مجال حضاري واحد. وهكذا يمكننا أن نبحث عن أوجه الخلاف بين هذه اللحظات الثلاث، كأن نقول مثلاً، ان اللحظة الحضارية الأولى شهدت انفجار مد حضاري جديد، وانبثاق أمة تتقدم لتسلم زمام الحضارة الانسانية.

أما اللحظة الحضارية الثانية (القرن الرابع) فهي لحظة حضارية عرفت فيها الأمة ابتلاءات شتى، أدت الى بداية انهيار حضاري كبير، شهدت عليه آثار شتى، منها ضعف الخلافة المركزية وبداية التسلط الأعجمي لا باعتباره مكوناً من مكونات الأمة، كما كان من قبل، ولكن باعتباره - حاملاً احيائياً، يسعى الى زعزعة كيان حضاري مماثل ليحل محله (جينات) جاهلية تعود الى ساسان، وغير ساسان. . ومنها انطلاق رياح مدمرة تمثلت في الحركات الباطنية التي كانت عاملاً مؤازراً للحركة الأولى فهي لحظة حضارية مضطربة سيكون أبو الطيب خير معبر عنها، مجنداً نفسه بالسيف والقلم، للتصدي للانهيار الحضاري، وهكذا. . .

الرسالة الجمالية : وهي نابعة من طبيعة المجال المدروس : الأدب. ان الأدب لا يمكن أن يسمى كذلك ما لم يكن ذا رسالة جمالية. ولكن هذه الرسالة الجمالية قابلة للتطور والتحول والتعدد تبعاً لتعدد اللحظات الحضارية، الا أن تمتلك عناصر ثابتة أيضاً، باعتبارها منتمية الى مجال حضاري معين. اننا لا نقول ما قاله بعض الباحثين : «لا ينبغي للكلمات أن تصلح لتعيين شيء ما، أو اتاحة التعبير لأحد،

ولكنها لها غاياتها في ذواتها نفسها^(١)، ولكننا نقول، حسب المنهج المقترح، ان الجمال ليس تجزيئياً، بل هو جمال متكامل، لا يقصر الجمال على الشكل دون المضمون. ان الجمال الحق لا يتحقق، في النص الأدبي، وفي غير النص الأدبي، ما لم يسهم في تجسيده الشكل والمضمون معاً. ونرى أن نزيد موضوع المنهج بعض بيان فنقول:

ان شعر الشاعر يظل القول الفصل في كل ما يتعلق به ولذلك فنحن لا نستطيع الحديث، مثلاً، عن شخصية المتنبي بمنهج قويم ما لم نحتكم الى شعره. ولكن طبيعة النص ومكوناته تدل على أن النص ليس عالماً مغلقاً على ذاته، بل هو منفتح على مكوناته الأساسية المستمدة من المحيط المتصل بالحال والزمان والمكان، وبذلك يكون النص معطى حضارياً.

والشاعر الفذ هو الذي ينطوي شعره على المكونات الحضارية لأمته. وكلما قلت استجابة الشاعر لتلك المكونات قل حظه من الشعر. فكيف اذا تعلق الأمر بأبي الطيب المتنبي، الضمير الحي، الجهير الصوت، للأمة العربية؟.

النص انبثاق وتجل.

انبثاق من النفس ومن الآفاق، وانبثاق من الرغبة في فهم الواقع من أجل تطهيره، أو من الرغبة في امتلاك الواقع عن طريق الهدم والبناء، والتدمير والانشاء، بواسطة (أرجاع السلطة للكلمات)^(٢).

والنص لا يقوم برسالته من خارج التاريخ، ولذلك فهو في الوقت الذي يسعى فيه الى الاسهام في دفع عجلة التاريخ قدماً، يظل مرتبطاً بقوانين التاريخ وسنن الكون، ومن هنا يكون فهم النص خارج هذا الاطار قتلاً للنص.

والنص تجل في الذات. ولكن الذات ذوات. وهناك ذات المبدع أولاً، ولكن اكتمال النص لا يتيسر الا في ذات أخرى، هي ذات المتلقي. وبين الذات الأولى والذات الأخرى عوالم.

ان النص لا يمتنع عن تعدد القراءات، الا أنه يرفض أن يصبح سلاحاً ضد ذاته،

(١) Blanchot: L'espace littéraire, 1955 P. 34

نقلها تودروف في (نقد النقد) ص. ٦٠ من الترجمة العربية.

(٢) J. L. Joubert: La poésie-éd. Armand Colin Gallimard-Paris-1977 P. 20.

لأن الأدب مسؤول، ولا يمكن أن تنتفي هذه المسؤولية بالتفسير العاثر أو المنحرف.

اننا نقراً ما يقول ياكبسون: (إذا نحن حملنا الشاعر مسؤولية الأفكار والعواطف، كان ذلك عبثاً، كما كان موقف جمهور العصر الوسيط يوسع ضرباً الممثل الذي كان يقوم بدور «يهودا» وكما يمكن أن يكون إذا نحن اتهمنا بوشكين بقتل لنسكي)^(١) فتساءل عن العلاقة بين النص وصاحبه. فإذا نحن فهمنا منه انتفاء المسؤولية وسقوط الغاية، كان ذلك تجنياً، فنحن لا نتهم بوشكين بقتل لنسكي، كما لا نتهم شكسبير بقتل عطيل وديدمونة، ولكننا لا نعفي هذا ولا ذاك من التصور العام الذي يتجه نحوه النص، ويظل النص في كلتا الحالتين رؤية حضارية لا تنسلخ عن العناصر المكونة لجوهر الحضارة التي تنطلق منها، وتسبح في فضائها، ولذلك لاحظ مالك بن نبي، بالنسبة لخاتمة عطيل المأساوية أن الدائرة التي يعيشها المتفرج الأوروبي في تلك اللحظة دائرة جمالية، اذ يرى كائنين عجيبيين يتهيان، بينهما يظل انفعال المتفرج المسلم هادئاً في هذا المشهد، لأن دائرته أخلاقية، فهو يرى قاتلاً ومنتحراً^(٢).

وإذا كان من المؤكد (أن قراءتين لكتاب واحد لا يمكن أبداً أن تكونا متشابهتين)^(٣) فإنه لا بد من وجود قواعد مشتركة تجعل الاختلاف لا يعني التضاد، ذلك بأننا إذا نحن سلمنا بأن (الشعر هو اللغة في وظيفتها الجمالية)^(٤) ثم نظرنا الى الجمال نظرة تجزيئية كنا على خطر عظيم، لم نأمن من التردّي في شرك الحساسية الظاهرية للجمال، هذه الحساسية التي تحجب عنا روح النص. ولذلك رأينا يكبسون، وقد تناول بالدراسة يوميات ماشا Le Journal de Macha^(٥) يبرر العهر والانحراف الخلقي انتصاراً للفن. لذلك نرى أن تعريف الشعر بأنه (اللغة في وظيفتها الجمالية) تعريف

(١) R. Jakobson: Huit Questions de poétique. éd. de seuil, 1977-P. 8

لنسكي = احد أبطال رواية بوشكين الشعرية: Eugène Onéguine

وانظر أيضاً: نظرية الادب - وارين - ويليك - ترجمة محيى الدين صبحي - دمشق.

(٢) مالك بن نبي: مشكلة الثقافة. دار الفكر - بيروت. ص ٧٣.

والحق أن انفعال المتفرج المسلم في هذا المشهد لا يظل جامداً، الا أن انفعاله يختلف عن انفعال المتفرج الاوروبي، فهو ليس انفعال تعاطف، ولكنه انفعال انسان، يرى امامه شخصاً ينفذ جريمتين. (راجع: المشكاة. ١٤ ص. ٥٢).

(٣) T. Todorov: Qu'est-ce que le structuralisme. 2 Poétique. éd-seuil, 1968. P. 16

(٤) R. Jakobson: OP. cit. P. 16.

(٥) Ibid, 37

قاصر، فنحن لا يمكننا الغاء الوظيفة الخلقية، أو بتعبير أصح: أن الرسالة الجمالية ليست محصورة في الشكل فحسب، بل هي تنصرف الى المضمون أيضاً، لان النفس كما ترتاح الى الشكل الجميل، ترتاح كذلك الى المعنى الجميل.

ان ياكسبون نفسه يقرر أن الفن لا يكفي ذاته بذاته، بل هو جزء من النظام الاجتماعي، ومكون متغير يظل في علاقات متبادلة مع غيره من العناصر لان دائرة الفن وعلاقتها مع الدوائر الأخرى المكونة للبنية الاجتماعية تتبدل باستمرار، بطريقة جدلية.

ان ما ينبغي تأكيده ليس انفصالية الفن، بل استقلال الرسالة الجمالية. ولكننا وان سلمنا باستقلالية الرسالة الجمالية (وهو موضع خلاف) نكون ملزمين بعدم القول بانفصالية الفن، لانه مرتبط بباقي مقومات البنية الاجتماعية، ولذلك فان فهم النص، وان كان ينبغي أن ينطلق من النص نفسه إلا أنه لا ينبغي الاستخفاف ببقية العناصر المتشابكة مع نسيجه المتميز.

والحق أن تأويل أثر أدبي، أو غير أدبي، في ذاته ولذاته ودون تركه لحظة واحدة، ودون عرضه الا على ذاته يبدو الى حد ما مستحيلاً. أو لنقل: ان هذه المحاولة ممكنة بيد أن الوصف لن يكون عندئذ غير تكرار حرفي للأثر نفسه^(١). ولذلك فان الفرق بين تأويل المعنى ووصفه فرق في الدرجة وليس في الطبيعة.^(٢)

ان الحقيقة واحدة وان كان من الممكن أن تكون تجلياتها متعددة، وذلك سبب آخر من أسباب رفض النص أن يصبح سلاحاً ضد نفسه.

ان الحقيقة المادية واحدة. والحقيقة النفسية واحدة أيضاً، الا أنها - لكونها معقدة بطبيعتها، ولانها مكونة من عدد من العناصر المتداخلة - لا تسلم قيادها في سر، وهي لا يمكن أن تكون الشيء ونقيضه، الا أننا لا نملك من الوسائل والأدوات ما يمكننا دائماً - من أن نحكم فيها حكماً جزماً، أو نحدد دلالاتها تحديداً قطعياً، ولذلك نكون محمولين على محاولة وصف جوهرها بآثارها كما نحكم على الشخص بالارتياح من انطلاق اسارير وجهه أو بالانقباض من انقباضها.

واما الحقيقة المادية (الواقعية) فهي لا تحتل أكثر من وجه واحد، ولذلك يكون من المستحيل وجود الشيء وعدمه في وقت واحد، كأن نحكم على أبي الطيب بأنه

(١) Todorov, OP, cit. 16

(٢) Ibid: 18

كان - في لحظة واحدة - متزوجاً وغير متزوج ، انطلاقاً من نص واحد . ومع ذلك فان عزل النص عن مجاله الذي يتنفس فيه قد يقود الى مثل هذه النتيجة المتناقضة .

لقد حدد محمود محمد شاكر تاريخ زواج أبي الطيب من خلال القصيدة التي مطلعها :

سِرْبٌ مَحَاسِنُهُ حُرِمَتْ ذَوَاتُهَا دَانِي الصُّفَاتِ بَعِيدٌ مَوْصُوفَاتِهَا^(١)
استناداً الى هذين البيتين :

وَتَرَى الْفُتُوَّةَ وَالْمُرُوَّةَ وَالْأَبْ سُوَّةَ فِي كُلِّ مَلِيحَةٍ ضَرَاتِهَا
هُنَّ الثَّلَاثُ الْمَانِعَاتِي لَدُّنِي فِي خُلُوتِي لَا الْخَوْفُ مِنْ تَبَعَاتِهَا^(٢)
قال : «إن المتنبي بعد مرجعه الى الشام سنة ٣٢٦ ، ذكر لأول مرة في شعره «الأبوة» . . . ولعل ولده هذا الذي ذكره في قوله «الأبوة» هو «محمّد» الذي ورد ذكره في خبر مروي وهو بواسط سنة ٣٥٤ . . .»^(٣)

ومن نفس القصيدة ، واستناداً الى نفس المنهج ، يستدل عبدالوهاب عزام على عزوبة الشاعر . قال : «يقول أبو الطيب في قصيدة يمدح بها أبا أيوب أحمد بن عمران ، وهو أحد ممدوحيه في الشام قبل اتصاله بيني حمدان :

فِي النَّاسِ أَمْثَلَةٌ تَدُورُ حَيَاتُهَا كَمَمَاتِهَا وَمَمَاتِهَا كَحَيَاتِهَا
هَبْتُ النِّكَاحَ حَذَارَ نَسْلِ مِثْلِهَا حَتَّى وَفَرْتُ عَلَى النِّسَاءِ بَنَاتِهَا
وهذا يدل على أنه لم يتزوج الى ذلك الوقت . وان أخذنا بترتيب الديوان فقد أنشأ هذه القصيدة بعد مفارقتها بدر بن عمار ، أي بعد سنة ٣٢٩ هـ وسن أبي الطيب حينئذ زهاء ستة وعشرين عاماً .

ولا ندري متى تزوج» .^(٤)

وبيتا شاكر لا يتناقضان مع بيتي عزام ، بل هي أبيات تتكامل في التعبير عن الحقيقة النفسية التي تلوح من القصيدة ، هذه الحقيقة المرتبطة بالتعفف والاباء .

(١) البرقوقي : ٣٤٧/١ .

(٢) نفس المصدر : ٣٤٩/١ - ٣٥٠ .

(٣) المتنبي ١٢٠/١ - ١٢١ .

(٤) ذكرى أبي الطيب : ١٩٧ .

وليس الخلاف في شرح شعر أبي الطيب وتأويله بجديد. وتعقب ابن فورجه ابن جني، وجه من أوجه ذلك الخلاف.

قال ابن جني في قول أبي الطيب:

فَلَا تَسْمَعَنَّ مِنَ الْكَاشِحِينَ وَلَا تَعْبَأَنَّ بِمَحْكِ الْيَهُودِ
«جعل اعداءه يهودا ولم يكونوا في الحقيقة يهودا»^(١)

قال ابن فورجه: «هذا نفي ما أثبتته قائل هذا الشعر، ولا يقبل إلا بحجة من نفس الشعر»^(٢)

وما ذهب اليه ابن فورجه يعصمنا من التأويل البعيد الذي قد يناقض الشعر، الا أن ما ذهب اليه ابن جني قد يقبل بلاغياً، لولا أن مجموع شعر أبي الطيب وسيرته أيضاً، يقوي مذهب ابن فورجه.

وهكذا فان المنهج الذي ارتضيناه يقوم على تناول النص باعتباره معطى حضارياً يسبح في فضاء حضاري لا ينسلخ عنه وان كان يتصدى لما يلحق الكيان من تشويه او تزيف. فنحن ننطلق من النص - الذي يظل حكماً فيما نصل اليه من نتائج - لا لحبس ذواتنا داخله، بل للانطلاق من النفس الى الآفاق، أي من الذات الى الذوات، آخذين بعين الاعتبار رفض ما يصادم طبيعة النص، أو لا يستجيب لروحه، ولكننا نقول، كما يقول بعضهم (النص - ولا شيء غير النص)، لأننا نرى ذلك المنهج قاصراً كما بينا، وكما سيزداد جلاء، ان شاء الله.

ولذلك نجد أنفسنا مشايعين لما ذهب اليه جاسم عبود حين قال: (حريّ بالنصوص الأدبية ان تدرس بمنهج من الطريقة الإسلامية، فلا يؤخذ البيت الشعري وحدة مستقلة، ويجرد من ظرفه المعاش، ويعرى من الملابس العامة التي حاطت بنظمه ونظم القصيدة المستل منها، وتهمل معاناة الشاعر في ذلك)^(٣)

اننا لا نقول باستحالة تأويل النص بمعزل عن محيطه، الا أن من حقنا ان نشك في قيمة النتائج التي تصدر عنه.

(١) التبيان في شرح الديوان: ٣٤٧/١.

(٢) نفس المصدر: ٣٥١/١.

(٣) جاسم محسن عبود: التطلع القومي عند المتنبي - بغداد ١٩٧٦. ص ٤٤.

وإذا كنا نذهب طبقاً للمنهج المقترح الى الانفتاح على ما يحيط بالنص من معطيات حضارية متنوعة، فهل يعني هذا أن نُحَكِّمَ في النص الشعري نتائج بعض العلوم الخارجة عن نطاق الأدب، كعلم النفس أو علم الاجتماع؟

لقد أكد تودوروف أن العلاقة بين «الشعرية» Poétique والعلوم الأخرى التي يمكن أن تجعل من الأثر الأدبي موضوعاً لها، قد تبدو (على الأقل في النظرة الأولى) علاقة تنافر.^(١)

وقد لاحظ ما يعمد اليه الانتقائيون من التوجه بالتحليل الأدبي أحياناً وجهة لغوية أو وجهة نفسانية، أو يجعلونه يقوم على علم الاجتماع، أو على تاريخ الأفكار. ويقال لنا: إن وحدة كل هذه الاتجاهات تنبع من وحدة الموضوع: (الأدب).

لقد أبرز تودوروف زيف هذا الادعاء ومناقضته للمبادئ الأولية للبحث العلمي، إذ أن وحدة العلم لا تبني على أساس فردانية الموضوع، وهكذا فإن ما قام به فرويد، على سبيل المثال، من تحليل لبعض الآثار الأدبية لا ينتمي إلى (علم الأدب) وإنما ينتمي إلى علم النفس.

إنه من الممكن أن تستعين العلوم الانسانية الأخرى بالأدب، كمادة لتحليلاتها ولكن تلك التحليلات في خاتمة المطاف تكون جزءاً من تلك العلوم، لا من الأدب.

أما إذا كان تحليل نفسي، أو اجتماعي، لنص ما، غير جدير بأن يكون جزءاً من علم النفس أو من علم الاجتماع، فإننا لا نرى كيف يمكن أن يقبل تلقائياً ضمن (علم الأدب)^(٢).

ولذلك يكون من الجائز جداً أن نستعين على فهم النص الأدبي وتحليله بنتائج بعض العلوم المختلفة ولكننا لا نقبل بحال أن تهيمن تلك العلوم ونتائجها على مجال دراستنا.

- ٦ -

رب كلمة تمهد السبيل، ورب لمحة تفتح أفقاً. وانه لحق علي أن أزجي الشكر العميق، والثناء الجميل لكل من قدم لي عوناً في سبيل انجاز هذه الدراسة، أولهم استاذي الجليل الدكتور عباس الجراري الذي كان له على هذا البحث وصاحبه فضل كبير، بخلقه الواسع، وعلمه الغزير، وإن أنسى لا أنسى ما كان لزيارته لي بباريس، وأنا

أعاني من تلاطم أمواج البحث، من أثر حتى لكأني نشطت من عقال، واهتديت بعد
حيرة الى طريق لاجب.

وشكري موفور أيضاً للدكتور محمد حميد الله والدكتور مصطفى الشويمي
والدكتور أندريه ميكال، والدكتور عماد الدين خليل والشاعر حكمت صالح، والأديب
فاضل السباعي، والشاعر مصطفى النجار، والأستاذ سمر روجي الفيصل، وفضيلة
الشيخ أبي الحسن الندوي، والأستاذ محمد الرابع الندوي والأستاذ عبد النور
الندوي، وكذا الدكتور عبد السلام الهراس، والدكتور محمد ابن شريفة، والدكتور
أحمد الطرايسي، والدكتور حسن الوراكلي والأستاذ الشاهد البوشيخي، والدكتور
مصطفى الشابي، والأستاذ مصطفى ابن حمزة، والأستاذ محمد عبد الصمد
الاجراوي.

وبعد، فأمل أن أكون قد حققت بعض ما كنت أرجوه من كشف بعض المكونات
الاستشرافية، رؤية ومنهجاً، في دراسة وجدان أمتنا من خلال شاعرها الأكبر: أبي
الطيب المتنبي، فإن أكن قد وفقت فيما سعيت اليه، فبفضل من الله تعالى، وأن تكن
الأخرى فحسبي أني سلخت شطراً من عمري، بحثاً عن الحق وحده.

والحمد لله أولاً وآخراً.

وجدة: ٥ محرم ١٤٠٨ / ٣١ غشت ١٩٨٧.

تمهيد

مفهوم الشعر وطبيعته

كيف نقرأ الأثر الأدبي؟

لا بد من التمييز أولاً بين قراءتين: قراءة أولى تلتبس المتعة بأيسر سبيل، وتقنع من النص بما يقدمه من أسباب تلك المتعة لأول وهلة، وقراءة أخرى واعية بمكونات النص - أي نص - وخصوصياته، وعلاقته بما حوله.

إن القراءة الأولى لا تهتم بما يريده المبدع، بقدر اهتمامها بما يحدثه الأثر الأدبي في نفس القارئ، أثناء القراءة. وهذا يعني أن القارئ الواحد، قد يقرأ نصاً واحداً، قراءتين مختلفتين، في لحظتين مختلفتين، دون أن يشعر بأنه مقيد بقواعد معينة تخضع لها قراءته.

«قال قائل لخلف: إذا سمعت أنا بالشعر أستحسنه فما أبالي ما قلت فيه أنت وأصحابك. قال: إذا أخذت درهماً فاستحسنته، فقال لك الصراف: انه ردىء! فهل ينفعك استحسنانك إياه؟»^(١)

يهمنا من هذا النص دلالاته المميزة في وضوح كاشف بين القراءة العادية، والقراءة النقدية التي تشترط صحة النص باعتباره مكوناً من مكونات الوجود الحضاري، لا يجوز فيه التزييف.

إن ثنائية (الممتع والمفيد) شغلت النقاد زمناً طويلاً، وحددوا تبعاً لذلك طبيعة الأثر الأدبي.

(١) محمد بن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء. قرأه وشرحه محمود محمد شاكر - مطبعة المدني - القاهرة - د. ت - السفر الأول. ص ٧.

انه ليس هنالك - ولا ينبغي أن يكون هنالك - منهج واحد للقراءة لكن كل منهج ينبغي أن يجعل من هدفه الفهم العميق والتذوق الصحيح للأثر الأدبي .

يقول ناقد غربي : « قد يميز المرء في النغم بين روايات شكسبير التي كتبت للمسرح العام ، وتلك التي كتبت للمسرح الخاص ، فقد كانت القرائن الحضارية متباينة في الحالتين » .^(١)

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لشاعر واحد ، في مرحلتين من مراحل حياته ، فكيف إذا تعلق الأمر بشعراء مختلفين ؟ وكيف إذا تجاوز الأمر مجالاً حضارياً إلى آخر ؟ قد يمكن قراءة طاغور وبوشكين وكوته ويو ، بمنهج واحد ، ولكن صرامة المنهج لا تعفي من ضرورة مراعاة الخصوصيات الحضارية لكل واحد من هؤلاء الشعراء .

لقد سعى الاستشراق إلى تحديد مفهوم الشعر وطبيعته ، عند تناوله المتنبي ، وإلى طرح المنهج الذي ينبغي التزامه في الدراسة . وكان ذلك يتم في كثير من الأحيان عن طريق عقد موازنة أو مقارنة بين التصور الغربي للمسائل المطروحة وبين التصور الشرقي :

ونحن نجد في هذا الباب اتجاهين متباينين :

أ - الاتجاه الأول يرمي إلى محاولة استنباط طبيعة الشعر ، مع مراعاة الفروق التي قد توجد بين أمة وأمة ، أو بين حضارة وأخرى ، ولذلك (ينبغي ألا نطالب الشعر العربي بأكثر مما نطالب به الشعر الاغريقي أو اللاتيني)^(٢) . وكما نميز ، في الشعر الغربي ، بين ما هو تعليمي محض ، ليس له من أوصاف الشعر الا اقامة الوزن ، وبين الشعر الحق ، كذلك ينبغي لنا ، ونحن مقبلون على دراسة الشعر العربي ، أن نراعي هذا التقسيم . فلا ندخل في حرم الشعر المنظومات التعليمية والوعظية .

ويمثل هذا الاتجاه دوساسي الذي يظل ، نظرياً ، أقرب إلى المنهج الموضوعي المعتدل ، على الرغم مما نجده عنده أحياناً من الآراء الغريبة ، والأحكام المستهجنة ، بل والمعلومات الخاطئة خطأ فادحاً .^(٣)

(١) ديفد ديتشس : مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق .

ترجمة : محمد يوسف نجم - دار صادر - بيروت . ١٩٦٧ - ص ٥٩٢ .

(٢) De Sacy: de l'utilité de l'étude de la poésie arabe (extrait du Journal asiatique) Paris, 1826

(٣) انظر مثلاً حديثه عن امرئ القيس ، وما ذهب إليه - في موضعين - من أنه كان معاصراً للرسول ، =

وقد نجد هذه النظرة أحياناً ماثلة عند بعض المعاصرين ، فإذا نحن لاحظنا مثلاً أن أهمية التعبير الغنائي للفرد ، في الشعر العربي ، أقل بروزاً من التعبير عن الجماعة ، فإنه يجدر بنا ألا نحكم على هذا الشعر بالمقاييس الغربية^(١) ولا بد لنا ، بعد هذا وذاك ، من التنبه الى أن هذا الشعر وليد بيئة مختلفة ، وحضارة مباينة .

ب - يرمي الاتجاه الثاني الى جعل الشعر الغربي ، انطلاقةً من الشعر الاغريقي واللاتيني ، نموذجاً يقاس عليه كل شعر خارج الحضارة الغربية ، ويحكم على أساسه . وهكذا فإن الشعر العربي ، وإن كان مهيباً في وصف المعارك الحربية ، رائعاً في الهجاء الى درجة أن سخرية الشعراء سيات ممزقة : « انها ريشة بوالو أورويسو اللاذعة »^(٢) الا أنه منحط في أناشيد الغزل ، مقصر لعدم تناوله الأغراض الفخمة ، كالتراجيديا والكوميديا والملحمة .^(٣)

ويمثل بلاشير هذا الاتجاه خير تمثيل .

لقد عرض بلاشير ، في دراسته المطولة عن أبي الطيب^(٤) ، للشعر العربي من بداياته حتى القرن الرابع الهجري ، فلم ير فيه غير صنعة فنية تظل متأرجحة بين التقليد والتجديد ، لتنتهي عند أعتاب القرن الرابع جسداً محنطاً ، ومقدساً ، لا يتجاوزه الشعراء الذين غدوا ألحيان ومداحين .
انه يقفنا على قول فكتور هيكو:

C'est lui (le poète) qui, sur toutes les têtes,

En tout temps, pareil aux prophètes...

Doit, qu'on l'insulte ou qu'on le loue,

Comme une torche qu'on secoue,

Faire flamboyer l'avenir^(٥)

= ^{بلاشير} ، ومن الشعراء الذين عارضوا الدعوة ، زعموا .

a- Notice historique des anciens poèmes arabes connus sous le nom de Moallakas-P 19

b- Memoire sur l'origine et les anciens monuments de la littérature parmi les arabes. P. 407-Paris 1808.

(١) أ . ميكال : الأدب العربي - ٢٤ .

(٢) Jean Humbert: Discours sur l'utilité de la langue arabe. Genève-1823 P 17

(٣) Ibid

(٤) Un poète arabe .. Al Motanabbi.

(٥) Un poète arabe. P 7

«انه هو (الشاعر) الذي ينبغي له، دون الناس جميعاً في كل زمان، كالأنبياء، سواء أكرم أم أهين، أن يجعل المستقبل متألثاً وهاجاً كمشعل نهزه».

لينتزع البسمة من شفاهنا، ونحن نقرأ هذا الكلام، فالشاعر - ان خطأ وان صواباً - لم يعد عندنا انساناً متميزاً، ثائراً على كل قيد، غير مبال بالحياة المادية، رازحاً - متألماً - مستسلماً - تحت عبء رسالة عظيمة. ومع ذلك فان نتصور شاعراً حقاً، وهو لا يسعى الا الى كسب المال، أو من أجل أن يحتل موطئ قدم بين الناس، يبدو بصراحة أمراً شنيعاً. إننا قد نقبل من شاعر مثل فيني Vigny أن يبحث عن المجد والشهرة، ولكننا نجد تفكيره في الثراء أمراً مذموماً.

اننا، بكلمة واحدة، نطالب الفنان باحترام فنه واستعماله في ابداع الجمال، لا في اشباع مطامعه الخاصة.

أما في شرق القرون الوسطى، يقول بلاشير، فلا شيء أغرب من هذا المفهوم. ومما لا شك فيه أن نظم الشعر يبدو عندهم - هم أيضاً - وكأنه ينبثق من مصدر سحري، ولكن الذي يمتلكه لا يقابل بغير قدر هزيل من التبجيل.

وبما أن الفن يوفر امتيازاً، ويفرض الاحترام أو الخوف، فانه كان يبدو من الجنون عدم تسخيره - في جميع الأحوال - لخدمة أكثر الناس عجرفة، وربما أكثرهم ندالة في بعض الأحيان.

لقد كان الشعراء - معظمهم على الأقل - يخرجون من أوساط الشعب، ولكنهم من جهة أخرى كانوا يشعرون أنه لا بد من رعاية الكبراء للانتفاع بمواهبهم. والحق أنهم تحملوا هذا الوضع منذ عهد قديم. فمنذ القرن السادس الميلادي كانت تبعية الشعراء أمراً لا ينازع فيه. وسواء أكان هؤلاء الشعراء امرأ قبائل بدوية، كعمرو بن كلثوم وزهير بن أبي سلمى^(١)، أم كانوا زعماء صعلاليك كعروة بن الورد، أم قادة حروب كعترة، أم كانوا أخيراً من مادحي الأسر الصغيرة البابلية (= اللخمية) أو السورية (= الغسانية) كالنابغة الذبياني، فاننا نراهم جميعاً خاضعين للعبودية نفسها. كانوا جميعاً مرتبطين بقبائلهم، أو بطبقة اجتماعية أو سياسية، يقدمون لها أشعارهم مقابل حظوة أو مال أو امتياز. ولم يغير ظهور الإسلام من هذه الوضعية شيئاً، ولكنه قننها بشكل ما. لقد أصبح الشعراء حماة الجماعة الدينية الجديدة ضد الكافرين. وفيما بعد،

(١) يمكن أن نلاحظ كيف كان أ. ميكال أكثر دقة في التعبير حين قال: «الشاعر في قبيلته سلطان بالمعنى المجازي». الأدب العربي: ص. ٢٦.

تحت حكم الأسرة الأموية في دمشق، تحولوا رجال دعاية مأجورين، لخدمة الأسرة الحاكمة، أو ولاية العراق، أو الأحزاب المعارضة. وعلى عهد بني العباس تتفاقم تبعية الشاعر، انه لم يعد أجيراً متملقاً فحسب، بل لقد صار لا ينظر اليه في الغالب الا بصفته مسلياً.

كانت مهنة الشاعر، إذن، في القرن الرابع الهجري، تبدو وكأنها حددت مسبقاً بقوانين تقليدية ترقى الى زمن بعيد جداً، ضارب في القدم.

ويمكن القول، بالاضافة الى ذلك، أنه بعد انتشار الثقافة الأدبية وظهور مراكز ثقافية جديدة، صارت حالة الشاعر المقيدة أكثر خطورة، بحكم التنافس بين الفنانين، هذا التنافس الذي أدى الى تنازلات أفظع.

ان شعراء القرن الرابع - بحكم أنهم كانوا مدفوعين بشهوة المطامع المادية، وتحكمية البؤس، وأيضاً بالخوف من أن يدفعهم عن مكائنتهم منافسون أسعد حظاً - أصبح لهم تبعاً للظروف مثل، هو مثل واغل أو مداهن أو طماع. لقد كان وجودهم جميعاً مضطرباً، مهدداً، مأساوياً في أكثر الحالات.

وكثير منهم ظلوا مجهولين، اما لعدم امتلاكهم الموهبة واما لسؤ حظهم. وهم بمغامراتهم وفقرهم المدقع يذكروننا بـ (روتبوف) Rutebeuf أو (فيلون) Villon. لقد صار حلمهم العثور على حام مستنير وكريم، يقدرهم حق قدرهم فيضمن لهم المال والشرف. لقد كانوا جميعاً يرحلون من ممدوح الى ممدوح، فيطيلون الإقامة أو يختصرونها بحسب الاستقبال الذي يخصص لهم. وقد وفق بعضهم الى الاستقرار طوال سنوات، وعندئذ كانت تبدأ حياة المسكنة في البلاط: حياة مثيرة، مسيجة بدسائس الطغام وخصوماتهم. ثم تحل النكبة بتغلب المنافسين أو يموت الممدوح، وساعتئذ ينبغي البحث عن سند آخر وهكذا دواليك حتى الراحة الأبدية: الموت. (١) عسى ألا نجانب الصواب ان نحن افترضنا أن بلاشير أثر أن يريح نفسه قليلاً من عناء البحث الجاد، ويتخلى طواعية - فيما نظن - عن أدوات الناقد البصير والباحث الرزين، ويتنازل عن نزاهة القاضي الحصيف، لينصب نفسه حاكماً مستبداً، يتحكم، لا في عصابة من الشعراء فحسب، بل في تاريخ أمة برمتها، فيقضي بينها بحكمه، وهو ينظر الى أثرها الأدبي نظرتة الى لغة ميتة، والى العرب نظرتة الى شعب من الشعوب المنقرضة التي عاشت في ما قبل التاريخ.

فالشاعر العربي عنده خاضع، ذليل، تابع، جشع، واغل، مداهن، طماع، مأجور، متملق، مسل، لا يحترم فنه، ولا يراعي جلال موهبته،^(١) يتخذ (مهنته) وسيلة لفرض الاحترام أو الخوف، ولكن اللقمة الحقيرة تلجمه، والحظوة تقيده. انه شاعر قد يتغير (موقعه) باستمرار، الا أنه لا يملك أن يغير (موقفه) أبداً، وهو في كل الحالات موقف وضع. فاذا هو ارتبط بقييلته أو دافع عن جماعته (ولو كان أميرها) صار لها خاضعاً. وان هو خرج عن هذه الجماعة أو ثار على شرائعها فعل الصعاليك استعبده الطبقة التي انتمى اليها. وهو اذا تخلص - في صدر الإسلام - من أدران الجاهلية وترفع عن أخلاق السباب والطعن في الأنساب، وشهر لسانه وسيفه سوياً دفاعاً عن الدعوة، صار أجيراً للدولة يرجو حظوة أو مالاً أو امتيازاً. وهو اذا خرج في عهد بني أمية على جور السلاطين وظلم الولاة، والتحق ببعض أحزاب المعارضة استعبده الموقع الجديد، وتحول إلى بوق دعاية رخيص، وهو ان ارتبط بأمير أو سلطان صار ألوية يتسلى بها.

وهكذا يضحى الشاعر العربي وكأنه (سيزيف) جديد، فرض عليه القدر أن يرفع الصخرة الى رأس الجبل لتدحرج من يده قبل بلوغ الغاية، فاذا هو يعاود الكرة آخر الدهر، أو كأنه (برومثيوس)، سارق النار المقدسة، وقد سلطت عليه كواسر الطير تنهش لحمه الى الأبد.

فأما الشعراء الذين وحدوا بين السيف والحرف، والرمح والعقيدة، وقضوا نحبهم دفاعاً عما نذروا أنفسهم له، فلا محل لهم عنده، الا داخل الرؤية (الميدوزية).

وأما الشعراء الذين تجنبوا خوض غمار السياسة وآثروا العزلة، أو استمروا اللهور، بريئاً كان أو غير بريء، كبعض شعراء البادية، فلا مكانة لهم في خارطة الشعر.

وأما حال الشاعر في القرن الرابع، كما يراها بلاشير، فنحن لا نرى من خلالها الا أن الكاتب يقيس الأمر على أبي الطيب، وان خانه القياس، ليستقيم له من بعد ما سيعلنه جهاراً من أن هذا الشاعر الذي كان مدفوعاً بشهوة المطامع المادية، ويعيش وضعاً مأساوياً موسوماً بالقلق والاضطراب، ويحيى حياة المسكنة المسيجة بالدسائس والمكر والخصومات، هذا الشاعر الذي ظل متنقلاً من ممدوح الى ممدوح حتى آخر حياته ليس غير الشاعر المداح: أبي الطيب المتنبي.

(١) كلها صفات وردت عند بلاشير، في مقدمة بحثه.

ليس هذا استعجالاً في إصدار الأحكام، ولا هو مجرد استنتاج مبني على التخمين والحدس والظن، ولكنه ما يصرح به الكاتب، في نهاية الفقرة، حين يعلن أن الشعر في القرن الرابع، أصبح التقليد فيه راسخاً إلى حد سقط معه الشعر في الانحطاط التام، في القرن التالي. ويشهد لذلك أيضاً بعض الشعراء الكبار الذين يتمون هذه الآية، بأن يسمعون نبراتهم المميزة داخل ذلك الخليط الرتيب الذي يشكل أصوات منافسيهم الأقل موهبة. «ان موضوع هذه الدراسة هو حياة ونتاج واحد من هؤلاء الشعراء»^(١).

ليس من غرضنا هنا إلا أن نعرض هذه الرؤية على الواقع التاريخي عند العرب وعند الغربيين على السواء، ما دامت هذه الرؤية ليست وقفاً على المستشرقين، إذ نجد ناقداً عربياً يذهب إلى أن هناك اتفاقاً غير مسجل «بين الشعر والشاعر، وبين الممدوح والسلطان، بغض النظر عن كون الممدوح أو السلطان قبيلة أو شيخاً أو مالكاً أو خليفة أو طالب جاه. وهو اتفاق مقايضة يتبادل فيه الطرفان المدح بالأموال، واتقاء الهجو بالمغانم»^(٢).

ويدفع هذا الناقد بهذه الأطروحة إلى متنهاها فيقول: «والشعر في التاريخ العربي كان دائماً يمثل العقل المنحرف عن مسار الحضارة، لارتباطه بالجائزة والمنفعة، لذلك كان من أقوى عوامل اعاقا المعارف الحضارية عن المسار الزمني الطبيعي»^(٣). وهو يرى أن الشرقي إذ يقف عند مجرد وصف الحضارة جمالياً، يكون موقفه تعبيراً عن «تخلف ذهني قبل أن يكون تخلفاً في ادراك معنى الحضارة نفسها»^(٤).

ولا يخفى ما في هذا التفسير، الذي يقصر الشعر على الشرق - ويراها من أسباب التخلف - ويجعل العلم وقفاً على الغرب، من قصور في الرؤية والتحليل.

في محاضرة ألقاها المستشرق الفرنسي المنصور بالله الشافعي،^(٥) أثبت قضية

(١) un poète arabe: 15

(٢) عبد الغني الملاح: جناية الشعر والشعراء على الحضارة العربية - مجلة (الأداب) - بيروت - ١٩٧٩/١. ص. ٢٩.

(٣) نفسه ٣٠.

(٤) نفسه ٣١.

(٥) واسمة قبل إسلامه Vincent Monteil. وقد ألقى محاضرته بمسجد باريس، بمناسبة صدور ترجمته الجديدة لمقدمة ابن خلدون، عام ١٩٨٥م.

(العنصرية)، فأكد المحاضر أن الحضارة العربية الإسلامية لم تعرف (العنصرية)، والدليل على ذلك أنه لا يوجد في العربية ما يقابل لفظة Racisme الغربية، المشتقة من كلمة Race أي: العرق. والترجمة السليمة للكلمة هي (العرقية). أما (العنصرية) وهي كلمة دخيلة على الحضارة العربية الإسلامية، فمشتقة من كلمة (عنصر) التي يقابلها: Elément مما لا علاقة له بالعرقية.

واستثناساً بهذا المنهج اللغوي يمكن القول، قياساً على ذلك، ان العربية لم تعرف مقابلاً لكلمة Le mecene أو كلمة Le mecenat وهما كلمتان يراد بهما على وجه التقريب، (راعي الآداب) و (رعاية الآداب) مما هو راسخ في تقاليد أوروبا منذ عهد قديم. (١)

وفي معجم الأعلام (Robert) : Mecene أوميسيناس باللاتينية (Calus Cilnius Maccenos) فارس روماني، من أسرة أتروورية، (٢) نبيلة، كان وزير أغسطس، وقد شجع الآداب والفنون، وفتح بيته... للشعراء، من أمثال فيرجيل وهوراس وبروبرس. وكان هو نفسه شاعراً... ثم صار اسمه من بعد مرادفاً (لراعي الفنون)*.

فالميسانية، اذا صحت هذه اللفظة، كانت أمراً راسخاً في الآداب الأوروبية، كما سبق الذكر، وقد كان الشعراء والفنانون في العصر الوسيط في أوروبا لا يستغنون عن (راعي آداب) ليهيئ لهم من الحياة المادية ما يطمئنهم ويساعدهم على (الابداع).

ان أشعار اليونان واللاتين تتضمن انتاجاً غزيراً من شعر المناسبات. وكما في الحضارات السالفة، فان الشاعر في اليونان أو في روما، كان في معظم الأحيان تحت رحمة رعاة الآداب المختلفة أنماطهم. لقد كان هؤلاء يحددون انشاده، ويخضعونه للمطالب التي كانت تفرضها المكانة الاجتماعية أو غيرها. وهذا، وهو يسري على الكلمة بصفة عامة أكثر مما يسري على الشعر وحده، كان بحاجة الى ظروف مناسبة لينقل ويسمع. (٣)

(١) اضطر معربو كتاب أ. ميكال (الأدب العربي) الى نقل الكلمة الأجنبية كما هي فقالوا: (الميسانية). وقالوا: «يمكن ترجمتها كذلك بعبارة: رعاية الآداب» ص. ٣٣.
(٢) من أترووري التي كانت تقع قديماً غربي ايطاليا. المنهل: مادة Etrusque.

* Petet Robert: Dictionnaire aviverel des noms propres
(٣) Predrag Matvejevlitch: pour une poétique de l'évenement. 10/18 (1297)-union générale d'editions-1979.
P. 82.

لقد كانت صناعة الشعر في أوروبا اذن، في العصر الوسيط، وسيلة للتمييز وابرار الثقافة، وليس فقط وسيلة ارتزاق للفنانين البائسين. ولكل هذه الأسباب لا ينبغي أن ندهش من العثور، طوال العصر الوسيط، على هوس حقيقي بقرزمة الأحداث الأكثر تنوعاً: وقائع التاريخ أو السياسة والمراسلات الخاصة، والمواعظ الخلقية، الخ... دون أن نتحدث بطبيعة الحال عن مدح الحكام والقديسين والعذراء، وهلم جرا. (١)

فالعرب اذن، وقد احتل المديح من أشعارهم مكاناً بارزاً، لم يكونوا بدعاً بين الأمم. لا، بل هنالك فرق، وهو أن الشاعر العربي، حتى في مدحياته، ظل غير مرتبط بممدوحه ارتباط التابع بالمتبوع، كما كانت حال شعراء الغرب، بل لقد كانت ذاته - في الأغلب الأعم - حاضرة، الى درجة اعتبر فيها بعض الغربيين هذا الافراط في الذاتية من عيوب الشعر العربي. لقد كان الشاعر العربي، محكماً في أمره، ولذلك كان الحكام لا يقلون تهافتاً على الشعراء، لتسير بذكرهم الركبان. وكثيراً ما غادر الشاعر ممدوحه من غير رضا هذا الممدوح، مستبدلاً به غيره، ولسان حاله يقول مع أبي الطيب:

فِي سَعَةِ الْخَافِقَيْنِ مُضْطَرَبٌ وَفِي بِلَادٍ مِنْ أُخْتِهَا بَدَلٌ (٢)
أَوْعَبْدُ ذَلِكَ الشَّاعِرِ الَّذِي يَقِفُ أَمَامَ الْمَمْدُوحِ لِيَقُولَ مَتَوَعِّدًا:

لِئِنْ تَرَكُنْ ضَمِيرًا عَنْ مَيَامِينِنَا لِيَحْدُثَنَّ لِمَنْ وَدَّعْتَهُمْ نَدَمٌ (٣)
أَوْ يَقُولُ:

سَيَعْلَمُ الْجَمْعُ مِمَّنْ ضَمَّ مَجْلِسُنَا. بَأَنَّنِي خَيْرٌ مِنْ تَسْبَعِي بِهِ قَدَمٌ (٤)
أَوْ يَقُولُ:

يَا أَعْبُدِ النَّاسَ إِلَّا فِي مَعَامِلَتِي فَيَكِ الْخِصَامُ وَأَنْتِ الْخِصَمُ وَالْحَكَمُ
أَعِيذُهَا نَظَرَاتٍ مِنْكَ صَادِقَةً أَنْ تَحْسِبَ الشُّحْمَ فَيَمْنُ شَحْمُهُ وَرَمٌ
وَمَا انْتِفَاعُ أَخِي الدُّنْيَا بِنَظَرِهِ إِذَا اسْتَوَتْ عِنْدَهُ الْأَنْوَارُ وَالظُّلُمُ (٥)

(١) Ibid. P: 93

(٢) البرقوقي: ٣٢٧/٣.

(٣) نفس المصدر: ٨٩/٤.

(٤) شرح اليازجي: ٣٤٢ والبيت غير موجود في شرح البرقوقي.

(٥) البرقوقي: ٨٣/٤.

أو ذليل هو ذاك الذي يقول:

مَدَحْتُ قَوْمًا وَإِنْ عِشْنَا نَظُمْتُ لَهُمْ قَصَائِدًا مِنْ إِنْثِ الْخَيْلِ وَالْحُصْنِ
تَحْتَ الْعَجَاجِ قَوَائِمَهَا مُضْمَرَةٌ إِذَا تُنْشِدُنْ لَمْ يَدْخُلْنَ فِي أُذُنٍ^(١)

أو يقول في موطن المدح:

وفؤادي من المملوك وان كا ن لساني يرى من الشعراء^(٢)

لقد لاحظ بعض الدارسين الغربيين بحق، أن أنماط الممدوحين (رعاة الآداب) قد تغير، بشكل أساسي، عبر التاريخ، دون أن يختفي مع ذلك نهائياً، وما يزال قائماً في عصرنا الحالي.^(٣)

والفرق بين واقع الشعر العربي والشعر الغربي، أن الشعر الغربي ظل يرسف في الأغلال إلى زمن ظهور شعراء التروبادور، وهو (أول ابتكار مهم، لم يلبث أن خلق أنواعاً مناسبة لظروف الحياة في المجتمع الاقطاعي).^(٤)

وقد ظهر شعراء التروبادور أول ما ظهرُوا، في الشمال الإسباني والجنوب الفرنسي، (وتبقى أغاني التروبادور والتروفير أبرز عنصر يدل به على التأثير الأندلسي في أوروبا).^(٥)

لقد دعانا بلاشير، وهو يوازن بين شعراء العربية في القرن الرابع، وبين (رتبوف)^(٦) و (فيلون)، إلى مراجعة آدم متر في الموضوع،^(٧) فراجعناه فإذا فيه، عند الحديث عن شعراء العربية في القرن الرابع: «لا نجد في هذا الشعر صناعة لفظية

(١) نفس المصدر: ٣٤٥/٤.

(٢) نفسه: ١٥٩/١.

(٣) P. Matvejevitch في المرجع المذكور: ١٩٣.

(٤) المرجع السابق: ١٩٣.

(٥) عباس الجراري: أثر الأندلس على أوروبا في مجال النغم والايقاع - منشورات مكتبة المعارف الرباط، ط ١/١٤٠٢ = ١٩٨٢، ص ٩٢.

(٦) تحدث P. Matvejevitch عن الأنواع الشعرية، فأشار إلى «أناشيد الصليبية» المنظومة نتيجة الدعاية السياسية - الدينية: إنها تعطينا شكلاً جدياً نموذجي لشعر المناسبات الذي سيعمل في القرن ١٣ خاصة، والذي سيجد في رتبوف أحد ممثليه الأكثر تميزاً وبالتأكيد الأكثر موهبة.

ولا زخرفة ولا عبارات من التي تجري مجرى الأمثال أو الحكم . هذا هو الأسلوب الذي جرى عليه الأدب الفرنسي من عهد فيلون Villon الى عهد فرلين Verlaine .^(١)

ان متر اذن ينفي عن الشعر العربي في القرن الرابع ما حاول بلاشير أن يثبت في دراسته من صناعة لفظية وزخرفة . . .

لقد رأى بلاشير أن الصنعة غالبية على شعراء تلك الفترة، وأن الجهد الضخم الذي يتطلبه الانتاج من الشعراء، كان يرغمهم على أن يحلوا «المهنة» محل الموهبة التي كثيراً ما كانت تنقصهم^(٢). وهذه الهيمنة المسبقة التي تمارسها «المهنة» على الالهام، سيكون من نتائجها أن تنمي التصنع الذي كان قد ظهر بوضوح عند شعراء الجيل السابق^(٣).

ولكي يزداد الفرق جلاء بين موقف بلاشير ومتر، نورد نص متر التالي : «ونجد هذا الجري وراء ما هو غير مألوف، من المعاني الجديدة، يتمشى في الشعر العربي طوال القرن الرابع الهجري . وهو قد أيقظ جميع حواس الشاعر، ونبهها تنبيهاً كبيراً ليستخرج أعمق ما في باطن الأشياء من أسرار، وليكشف عن أغرب خصائصها، وأول ما نلاحظه أن الشعر لم يكن له بد من أن يقوم مقام الفن التصويري، فالكثير مما يعبر عنه الشاعر ما هو الا تصوير ورسم لما تجيش به نفس الشاعر ويضطر الى ابرازه في صورة من الألفاظ . وقد قويت في الشعراء رغبة عظيمة للنظر بأعينهم، وقامت في نفوسهم حاجة الى النظر في الأشياء نظرة فنية، والى الابانة عنها ابانة توضحها لهم . وهذا ما لم يعرفه العرب الأولون، فقد كان فنه فناً لغوياً أدواته الألفاظ»^(٤).

فالشاعر العربي في القرن الرابع في رأي متر، يمتاز بجملة من الخصائص، منها:

- ١ - البحث عما هو غير مألوف من المعاني الجديدة.
- ٢ - الانتقال بالتعبير من اطاره القديم الى أن يصبح أداة للرسم والتصوير.
- ٣ - أصبح الشاعر يعبر عما «تجيش به نفسه».

(١) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري . نقله الى العربية محمد عبد الهادي أبو ريذة . ط٤ / بيروت ١٣٨٧ - ١٩٦٧ م . ١ / ص . ٤٩٦ .

(٢) Un poète arabe: 9

(٣) Ibid: 9-10

(٤) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري: ١ / ٤٧٧ - ٤٧٨ .

ان هذا يسقط ما ذهب اليه بلاشير من وجود نمط تقليدي مقدس ، يفرض نفسه على الشعراء ، وجمود الأنماط التعبيرية ، وتبعية الشاعر لسلطة خارجية (قبيلة - دولة - حزب - طبقة - وجيه - الخ . . .)

ويلتمس متر تعليلاً لهذا التحول ، فيرجعه الى ما أصاب الأمة العربية ، مع اتساع الدولة ، من اتصال بالشعوب الأخرى . وقد كانت لهذه الشعوب المفتوحة عبقرياتها الخاصة ، كما كان للعرب عبقريتهم المتميزة : « كان لهذه الشعوب فنون غير الفنون الكلامية ، ولكن العرب لما غلبوا عليهم علموهم الكلام لا التصوير ، أي أنهم وضعوا في أيديهم القلم بدلا من ريشة الرسام المصور ، ولما آل الأمر الى هذه الشعوب وأصبحت هي القابضة على زمام الفن الأدبي ، زاد الشعر التصويري زيادة كبيرة ، بعد أن لم يجد أبو تمام ما يصلح للاختيار في باب الأوصاف حتى يذكره في ديوان الحماسة الا بضعة عشر بيتاً . وكان شعراء العرب القدماء قد اختصروا دائماً في وصف الطبيعة المحيطة بهم بنوع خاص ، كانوا منذ القدم يذكرون شيئاً من وصفها في شعر الشراب ، وخصوصاً في وصف الأيام الممطرة المدجنة التي كان يحلو لهم فيها الشراب عادة ، أما الشعراء المتأخرين فقد جاءوا في هذا الباب بأدق التشبيهات » .^(١)

وتعرض ، من بعد ، قضية القدماء والمحدثين .
(إن الصراع بين القدماء والمحدثين كان طويلاً ومريراً)^(٢) .

ويؤكد بلاشير أنه بالرغم من قيام بعض شعراء العراق ، من أمثال بشار وأبي العتاهية وأبي نواس ، ضداً على علماء الكوفة والبصرة الذين كانوا يكرسون القديم باعلانهم الشعر الجاهلي مثلاً كاملاً ، ونجاحهم في جعل الجديد مشروعاً ، ومسموعاً ، الا أن الغلبة في نهاية الأمر كانت للقديم ، نظراً لروح المحافظة الغالبة على الأمة العربية .

وبالرغم من اتساع طرق بعض الأغراض ، كالشعر الوعظي والفلسفي ، واستعادة أغراض أخرى حيويتها وتلقائيتها ، كالشعر الخمري والغزلي ظلت للأغراض التقليدية (الهجاء - المدح - الرثاء) هيمنتها . ولقد كان لابن قتيبة ، من خلال تكريسه لنمط ثابت للقصيدة العربية ، سلطان كبير على الشعراء^(٣)

(١) نفسه .

(٢) un poète arabe: 11

(٣) يخلط بلاشير بين موقف التكريس ، كما فهمه عن ابن قتيبة ، وموقف هذا الناقد العربي الفذ الذي = .

حتى مطلع القرن الثالث كان من الممكن أن نتأكد من أن مواقع «الحدائث» كانت محصنة، وأن الشعر العربي - من أجل متابعة تطور منطقي - كان في طريقه إلى إعطاء أطر جديدة لأغراض شعرية بلغت مداها، ولكن هذه الآمال لم تتحقق. حقاً لا ينبغي أن ننسى أن الرثاء والمدح، في إطاريهما التقليديين، وإن كان قد أصابهما بعض الكسوف، إلا أن الأغراض والأطر الجديدة لم تزحزحهما قط عن مكانتهما المرموقة. إن مؤسسي «الحدائث» أنفسهم كان عليهم أن يستثمروا - على مضض - تلك الأنواع باستعمال الأطر القديمة.

فانتصار المحدثين على القدماء، إذن لم يكن حاسماً قط. بل ربما كان إيجاد أنماط جديدة، عند شاعر كأبي نواس، لم ينطو بتاتاً على الغاء حتمي ومرجو للأنماط القديمة، بل على تحويل هذه الأنماط القديمة إلى أنماط جديدة. ومهما يكن فإن التسوية بين التقليد والمدرسة الجديدة قد استمرت طوال النصف الأول من القرن الثالث. وفي مقابل ذلك نجد، في النصف الثاني من القرن نفسه، دفاعاً مضاعفاً للقديم. وقد مثل هذا الاتجاه أبو تمام والبحري.

وهكذا فإن روح المحافظة، في نظر بلاشير، سرعان ما تتغلب لتحول «الحديث» نفسه إلى «قديم» ينبغي مراعاته، بل وتقديسه. (فمع هذا الجيل من الشعراء لم تبق هناك رغبة لدفع الشعر في طريق الحياة)^(١) بل أصبح هناك ارتداد يميل إلى بعث الأغراض القديمة، وإعطائها من جديد مكانتها التي فقدتها. وهكذا يبدأ عهد (الاتباعية الجديدة) في النصف الثاني من القرن الثالث، لتصبح هذه الاتباعية الجديدة، في بداية القرن الرابع، مذهباً لا يجرؤ أحد على مناقشته. كذلك يريد بلاشير للبناء أن ينهار، وهو يلغي تراثاً نقدياً ضخماً، ما دام يقوم على أسس خاطئة. فأبو تمام ليس الشاعر المبدع الذي حير اللغويين والعلماء والنقاد في عصره، وليس المجدد الذي قال ابن الأعرابي عن شعره وقد سمع بعضه: «إن كان هذا شعراً فما قاله العرب باطل»^(٢). وليس الشاعر الذي خرج على (عمود الشعر) فآثار زويدة نقدية

= (وصف) القصيدة العربية وعلل بناءها، ثم دعا الشعراء من بعد إلى أن يكون شعرهم مطابقاً في روحه لزمانهم، لا لزمان أسلافهم.

الشعر والشعراء، دار الثقافة - بيروت - ١٩٦٩ - ط ٢ - ص ٢٢.

Un poète arabe: 12 (١)

(٢) أبو بكر الصولي: أخبار أبي تمام. حققه وعلق عليه: خليل محمود عساكر - محمد عبده عزام - نظير الإسلام الهندي. المكتب التجاري - بيروت - د. ت - ص ٢٤٤.

لم يسكنها موته، ولكنه - ببساطة - شاعر أغراء القديم فاعجب به، فراح يوقف الحركة التجديدية التي بدأها بشار وأبونواس وأبو العتاهية، ليؤسس (الاتباعية الجديدة)، هذا المذهب الذي سيكون أبو الطيب خير ممثل له.

وهكذا يكون شعراء هذا المذهب الجديد - القديم، قد عزلوا الفن عن (الحياة) وأدخلوه سراديب موحشة، حين جعلوا همهم كله أحياء القديم واتخاذة مثلاً يحتذى.

وهذه (الاتباعية الجديدة) التي يتحدث عنها بلاشير، دون أن يحدد بتدقيق مواصفاتها وخصائصها، ولا أن يكشف عن أصولها النظرية، سوى أنها (دفاع مضاد) في وجه الحداثة، يتلقفها من جاء بعده من أعلام الاستشراق، مع بعض الخلاف في التفسير. فهذا ليفي - بروفنصال. وهو يتبنى هذا المصطلح، يرى أن الصراع بين القدماء والمحدثين يعني «الخروج عن النزعة المحافظة الضيقة التي تتمسك بمبادئ شعرية تقليدية، ولا تتخذ مصادر الهام مبتكرة، زاهدة فيما خلقت بيئة الحياة الجديدة من مصادر للالهام جديدة، وكان طبعياً ألا تسير النزعة الجديدة إلى غايتها: فان قواعد العروض القديمة بقيت قائمة دون تغيير، وظلت أقسام القصيدة^(١) التقليدية كما كانت، ولكن الموضوعات «les thèmes» تجددت شيئاً فشيئاً وتطورت، وصار الشعر وسيلة للتعبير عن معان شاملة، ولكنه اصطنع التعبيرات النادرة والجناس «Le jeu de mots artificiels» وهذه الكثرة المعقدة من محسنات البديع الشعري. كان ذلك في عصر أمثال أبي نواس وابن المعتز وأبي العتاهية وشاربن برد^(٢).

ويتحدث بروفنصال عن تطور المعاني الوصفية ليصل إلى القول: «ولكن هؤلاء الشعراء كانوا يتذوقون هذه الصورة الجديدة للشعر القديم، هذا الكنز اللغوي والتاريخي والاجتماعي الذي يمثله نتاج الجاهلية... ثم ظهرت في القرن العاشر بشائر مرحلة جديدة من تطور الشعر، مما سيؤدي، مع شعراء كبار من أمثال البحتري وأبي تمام والشاعر الشهير أبي العلاء المعري^(٣) إلى تأسيس نوع من (الاتباعية

(١) في النص الفرنسي: La Kacida فهل يعنى بها ما يعنى بلاشير، أي المدحية؟

(٢) سلسلة حاضرات عامة في أدب الأندلس وتاريخها، ألقاها عامي ١٩٤٧ - ١٩٤٨ وطبعت بالقاهرة - ص ٥ (المطبعة الأميرية ١٩٥٨)، ترجمها إلى العربية محمد عبد الهادي شعيرة، وراجعها عبد الحميد العبادي) مع اثبات النص الفرنسي.

(٣) من العجب أن يجمع بين أبي العلاء وصاحبيه زمنياً وفناً، وبينه وبينهما ما يقرب من قرنين من الزمان، ولا يعد أيّ منهم من شعراء القرن العاشر (الرابع الهجري).

الجديدة) في الشعر العربي ، هذه الاتباعية التي سيكون أبو الطيب المتنبي باعثها الساهر^(١).

ويعيد أ. ميكال صياغة أطروحة بلاشير، حين يحصر التجديد في الربط بين الشعر والحياة: «ان الفضيحة في الحياة والتجديد في الشعر يتماشيان»^(٢) ثم يعود ليقرر: «ان التجديد نفسه لا يتمثل في الخلق الحقيقي بقدر ما يتمثل في تنظيم الأغراض السابقة أو تحريرها»^(٣).

فنحن «منذ القرن العاشر يمكن أن نعتبر الخلاف قد حسم لفائدة شعر وفّي للذوق والأساليب العربية، وان حورها بعض التحوير»^(٤) و«ان شعر المتنبي . . . قد ساهم بما لم يساهم به شعر أي شاعر آخر في أن يصوغ وأن يحدد صورة شعر عربي كلاسيكي، كما لا يزال يراها اليوم جميع الذين يبحثون عنها بالرجوع الى الأصول. ف شخصية كهذه تنوّ بظلمها على سائر شعراء بلاط بني حمدان»^(٥).

وقد أوشك ميكال أن يكشف عن حقيقة أسباب الصراع الفني، بتلمس العلل الحضارية الكامنة وراء المذهبين عندما ألمح الى «أنه تحت ستار واحد وهو ستار التعبير العربي تختفي (خصومه حقيقية بين القدماء والمحدثين) مداها يتجاوز أيما تجاوز مجرد ميدان الذوق الأدبي، فهي في الحقيقة صدى لنفس الخصومات التي تطبع حياة الخلافة المضطربة»^(٦).

ولو محص الأمر لوفق الى ما لم يوفق اليه سواه، ولتبين أن المحافظة عند شاعر كأبي الطيب، لا تعني التقليد. فما كان لشاعر مقلد أن يشير من الخصومات مثل ما أثار أبو الطيب، أو بعض ما أثاره في الشرق والغرب على السواء، ولكنها كانت تأخذ وجه التصدي لانهايار كيان حضاري كانت آثاره قد بدأت تظهر للعيان، هذا الكيان الذي يقع الشعر منه موقع الوجدان الحي المتدفق.

(١) نفس المرجع : ٥ .

(٢) الأدب العربي : ٥٢ .

(٣) نفسه .

(٤) نفسه .

(٥) نفسه : ٥٥ - ٥٦ .

(٦) نفسه : ٥٠ .

وهكذا تتحكم الرؤية الاستشراقية لتجعلنا لا نمسك من مظاهر التجديد غير خيوط واهية، وفي اطار ضيق جداً، ومن خلال بعض الأغراض التي كانت أحياناً مستقلة، ولكنها أحياناً تطل علينا من خلال مجموعة من الأغراض التي تشتمل عليها القصيدة الواحدة، كالشعر الوعظي والفلسفي. أما البحث عن الأفكار الجديدة، والتوجهات الخصبة، فينبغي البحث عنها في آثار الحركات الباطنية، سواء في وجهها الاستنباطي الداخلي، كالمتصوفة، أم في وجهها السياسي، كالقرامطة.

وهكذا فان الفن الشعري، في بداية القرن الرابع - تبعاً لهذه الرؤية - فسح المجال لتوقف جزئي أو كلي لتطور الأغراض الشعرية، ولشلل خجول يمنع من البحث عن أطر جديدة، ولاستحالة تامة لتجديد المعاني، ولظهور اتجاه جديد نحو الحد من القدرة الأسلوبية لكل شاعر. ومن كل ما تقدم تسهل رؤية الحقل الضيق، عبر السنوات التي ستلو، الذي سيدفع اليه إبداع الشعراء. فهم، الى جانب تقديسهم للأنماط والأغراض التقليدية، سيقفون عند حدود أن يكونوا أسلوبيين مهرة، وسيظهر ابتكارهم - المحدود جداً - في كيفية استعمال بهارجهم البلاغية، وقدرتهم على «الرقص في السلاسل»، وفي مهارتهم في تجديد الرواسم البالية، وبكلمة واحدة في «مهنهم»^(١).

فهل كان أبو الطيب واحداً من هؤلاء؟.

الباب الأول

الاستشراق والتمثيلي

الفصل الأول

حدود الاستشراق - الاستشراق الفرنسي .

١ - «الغرب عرض» .^(١) L'Occident est un accident

بهذه العبارة يفتح كارودي R. Garaudy بعض كتبه وهي عبارة تلتقي مع فكرة شبنكلر O. Spengler عن (تدهور الغرب) .^(٢) الا أن أسباب الأزمة عرضية عند الفيلسوف الألماني ، نظراً لما صاحب ميلاد نظريته من تطاحن أوروبي شهدت عليه الحرب الكونية الأولى . أما عند الفيلسوف الفرنسي ، فهي أزمة بنيوية تشهد على انهيار العلاقات البشرية في بعدها الروحي .

وبالرغم من امارات الانهيار الحضاري ، وتفكك العلاقات الداخلية يظل الغرب يرمي جاهداً الى اثبات ذاته المنفية ، عن طريق نفي ذات سواء . وتتناسخ ثنائية النفي والاثبات عبر ثنائيات متعددة ، ويتم عملية النفي / الاثبات بواسطة قنوات شتى ، لعل أهمها كان - وما يزال - الاستشراق .

العلاقة بين الشرق والغرب قديمة جداً . وقد اتخذت هذه العلاقة في أدوارها التاريخية المتعاقبة والمتباينة ، صوراً كثيرة ، كانت أحياناً تتخذ صورة الاحتكاك الحربي ، وأحياناً أخرى تلبس لبوس الاتصال الحضاري ، الذي يفتح المجال فسيحاً للعلاقات السياسية والتجارية ، والفكرية أيضاً .

(١) R. Garaudy: Promesses de l'Islam, éd. Seuil-1981, P. 17

(٢) Oswald Spengler (١٨٨٠ - ١٩٣٦) أهم منظر للتاريخية . ومن أشهر كتبه (تدهور الغرب : ١٩١٦ - ١٩٢٠) .

وبالرغم من أن هذا الفيلسوف يشير بتدهور الغرب ، الا انه يميل الى مهاجمة الشرق بعنف . انظر ، أ . سعيد : الاستشراق . ص ٢١٩ .

ولكن يبدو أنه مند نقل كآلان Antoine GALLAND كتاب (ألف ليلة وليلة)^(١) الى الفرنسية، والغرب ينظر الى الشرق على أنه شرق (ألف ليلة وليلة). شرق بلا ضفاف.

لا الزمان ولا المكان بقادرين على رسم حدود لهذا الشرق، ما دام كل منتم الى الغرب قادراً على أن يبدع لنفسه شرقه الخاص.

الشرق مشارق. وكثيراً ما يخضع الشرق في تشكيلاته لتحولات الغرب لأن الغرب أيضاً مغارب.^(٢) على أن ما يوحد هذه المغارب هو أن الشرق - عندها جميعاً - يظل يمثل النفي المفضي الى الاثبات.

ويظل الشرق الإسلامي شديد الحضور، فقد عرف الغرب الشرق الإسلامي يوم دخل المسلمون صقلية والأندلس فاتحين، وبلغوا فرنسا التي لم يبرحوها الا بعدما تركوا بصماتهم عليها. وكانت الحروب الصليبية فرصة أخرى لالتقاء الغرب بالشرق. لم يعرف الغربيون خلال هذه الحروب فلسطين فحسب، بل لقد عرفوا ما كان عليه الشرق من مظاهر الحضارة والتمدن. «اكتشفوا الثقافة الإسلامية كما اكتشفوا أن هناك مسيحية شرقية، تختلف عن المسيحية الغربية وتذهب الى حد التخلي عن تسمية العذراء: أم الرب».^(٣)

لن نقف عند تأثير الحضارة الإسلامية في حضارة الغرب، مما ليس من مجال هذا البحث، ولكننا نؤكد أن حضور الشرق الإسلامي، من بين المشارق، كان حضوراً قوياً عند كل حديث يتناول العلاقة بين الشرق والغرب.

(١) A. GALLAND (١٦٤٦ - ١٧١٥) مستشرق فرنسي، درس العربية والتركية والفارسية، خلال أسفاره الى القسطنطينية (١٦٧٠ - ١٦٧٥) والشرق (١٦٧٦ - ١٦٧٩). مما أهله لأن يصبح استاذ العربية في معهد فرنسا Collège de France. من أهم أعماله ترجمة (ألف ليلة وليلة) التي ظهرت في اثني عشر مجلداً (١٧٠٤ - ١٧١٧).

(٢) يقول شارني J. P. CHARNAY: «لقد تعرض الغرب باجمال الى أربعة تحولات: الغرب اليوناني - اللاتيني، ثم الغرب المسيحي - الاقطاعي، وغرب القوميات والدول التي ما وراء البحار (= الغرب الاستعماري) والغرب الاطلنطي والتقني - الاقتصادي. Les contre-Orients, éd. Sindbad-Paris, 1980, p. 20. وعن تعدد المشارق يراجع أيضاً. Louis ARMANTIER: Orientalisme et linguistique, éd. L'aurora/ univers, Quebec, 1980, p. 18.

(٣) V. V. BARTHOLD: La découverte de l'Asie, éd. Payot, Paris, 1947, pp. 84-85.

يقول شفاب: «يكاد الشرق الإسلامي يكون عندنا رفيقاً قديماً ومألوفاً، علمنا أحياناً العبرية عن طريق العربية. لا شرق أكثر قبولاً منه في مآثرنا الأدبية. ان المشارق الأخرى كانت، كل حين تنسحب من الرهان أمام عودة حيوية لحضور اسلامي باهر، يتجلى سحره في شعراء وقصاصين تكللهم جاذبية ألف ليلة وليلة...»^(١).

حين نريد تمييز حدود الاستشراق نصطدم أولاً بضرورة تحديد المصطلح. فماذا يقصد بالاستشراق؟

اننا نقرر، مع أ. سعيد أن هذا المصطلح غائم وغامض الى درجة مفرطة،^(٢) ولعله لذلك تصادفنا مجموعة من التعريفات الشديدة العمومية، كقول باريت R. parot: «الاستشراق هو علم الشرق، أو علم العالم الشرقي».^(٣) ولكن هذا العالم يعترف بعمومية كلمة (شرق).^(٤) ويقول مواطنه ألبرت ديتريش A. DIETRICH «ان كلمة (المستشرق) وهي كلمة حديثة، تعني ذلك الباحث الذي يسعى الى دراسة الشرق وتفهمه».^(٥)

ويعرف معجم (لاروس) الاستشراق بأنه «مجموعة المعارف المتعلقة بالشعوب الشرقية ولغاتها وتاريخها وحضارتها الخ...»^(٦).

من الممكن أن نضع للاستشراق التعريف التالي:
«اهتمام معرفي صادر عن الغرب يتخذ الشرق مجالاً معرفياً»

وهو تعريف مقبول في عموميه، الا أنه غير مانع كما سنرى. أنه تعريف مباشر يجعل كل تطلع غربي يهدف الى معرفة الشرق وحضارته استشراقاً. ولعل هذا هو الذي أوحى الى نجيب العقيقي بأن يؤرخ للاستشراق في ألف عام.^(٧) وهو بالضبط

(١) Raymond SCHWAB: La Renaissance Orientale, éd Payot, Paris-1950, P. 14.

(٢) الاستشراق: ٣٨ - ادوار سعيد، نقله الى العربية كمال أبو ديب، مؤسسة الابحاث العربية، بيروت، ط ١، ١٩٨١.

(٣) ميشال جحا: الدراسات العربية الإسلامية في اوروىا - معهد الانماء العربي - بيروت، ط ١ - ١٩٨٢، ص ١٥.

(٤) نفسه: ١٥ - ١٦.

(٥) نفسه.

(٦) Nouveau petit Larousse-Paris-(orientalisme)

(٧) المستشرقون (٣ أجزاء) دار المعارف - ط ٤.

ما جعل أ. سعيد يذهب الى ما هو أبعد من ذلك، وهو يتحدث عن هيرودوتس والاسكندر^(١) والى شيء من ذلك أشار بعض الغربيين^(٢). فاذا نحن سلمنا بهذا دون حرج، صحّ بعد ذلك أن نجعل من هيرودوتس (الذي يجعله الغربيون أبا التاريخ، وقد عاش ما بين ٤٨٤ - ٤٢٥ قبل الميلاد) أبا للاستشراق أيضاً. ولا يخفى ما في هذا التوسع من تجن واضطراب لا يساعدان على دراسة الاستشراق باعتباره مجالاً معرفياً محدداً.

لقد أخذ صادق جلال العظم على سعيد، في اشارته الى هيرودوتس وهوميروس، ودانتي أيضاً، عند حديثه عن العلاقة بين الشرق الغرب، والتي يفهم منها أنها تمثل جذور الاستشراق، أن النتيجة المنطقية البعيدة لهذا الاتجاه في تفسير ظاهرة الاستشراق هي العودة بنا من الباب الخلفي الى اسطورة الطبائع الثابتة (التي يريد ادوارد تدميرها) بخصائصها الجوهرية التي لا تحول ولا تزول^(٣).

ومن هنا يرفض أن يكون الاستشراق ضارباً بجذوره الى تلك الأعماق البعيدة الموغلة في القدم، ويراه نبتة وجدت تربتها الطبيعية الخصبة فيما عرفته أوروبا من تطور، بعد عصر النهضة، شاهداً على صدق المراحل التاريخية التي يشير اليها فلاسفة الغرب الماديين. ومن هنا يمضي الى القول: «ان الاستشراق ظاهرة حديثة حقاً وفعلاً، أفرزتها القوى الحية لتاريخ أوروبا البرجوازية في العصر الحديث وانه كغيره من الحركات الحديثة المشابهة، لجأ في جملة ما لجأ اليه، الى المادة الفكرية والأدبية والشعبية المتوارثة منذ القدم في أوروبا حول الشرق - بكل ما فيه من تشويه وتعصب وعداء - لتشييد صرح بنيانه الفكري المطلوب»^(٤).

واذا كنا انتهينا الى تقرير أنه لا يمكن أن نعود ببدايات الاستشراق الى عهود موغلة في القدم، فان من العبث أن نقبل التفسير الذي ذهب اليه العظم. صحيح أنه قد تأخر ظهور كلمة (مستشرق) الى نحو عام ١٧٧٩ بالانجليزية، والى ١٧٩٩ بالفرنسية، وأن اسم (الاستشراق) قبل في قاموس الأكاديمية الفرنسية عام ١٨٣٨^(٥).

(١) الاستشراق: ٨٧ - ٨٨.

(٢) L. Armandier, op. cit. 50

(٣) صادق جلال العظم: الاستشراق والاستشراق معكوساً - دار الحداثة - بيروت - ط ١ - ١٩٨١ - ص ٨.

(٤) نفس المصدر: ٩.

(٥) م. رودنسون: جاذبية الإسلام. ٥٢.

ولكن عدم ظهور الاسم، أو قبوله رسمياً، لا يعني عدم وجود المسمى. فنحن لا نتصور الاستشراق مولوداً خلق مكتملاً في أوروبا البرجوازية دونما سند من التاريخ، وهذا السند التاريخي يجد مجاله في العصر الوسيط، بدءاً من الحروب الصليبية التي جعلت الغرب يكتشف مع الإسلام مسيحية أخرى شرقية، تعيش في ديار الإسلام، وتسهم في بناء الحضارة الإسلامية. ومن هنا فإن شعار الصليب كان شعاراً زائفاً. وكان الصراع بين الشرق والغرب كان في جوهره صراعاً حضارياً.

ان رجالاً من أمثال يحيى الدمشقي يظلون رغم عقيدتهم النصرانية المتصلبة في بعض الأحيان، رجالاً يتمون إلى دائرة الحضارة الإسلامية التي يرى فيها الغربيون حضارة الشرق.

لقد كانت الجامعات الإسلامية في العصر الوسيط، ومنها جامعات الأندلس خاصة، قبلة الطلاب من الغربيين منذ وقت مبكر، فانتقلت العلوم منها إلى أوروبا. وقد ساعد الفاتكان على إرسال بعثات إلى الأندلس لأخذ العربية وتلقن علومها، كما دعا إلى ادخال العربية جامعات أوروبا. وحسبنا أن نذكر من الذين قصدوا الأندلس منذ القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) جبر الأورلاكي Gerbert d'Aurillac (٩٣٨ - ١٠٠٣) الذي انتهى إلى أن انتخب حبراً أعظم، باسم البابا سلفستر الثاني، ليكون بذلك أول بابا فرنسي.

ومن المشاهير المتقدمين الذين تضلّعوا في المعارف العربية: توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤) وروجر بيكون (١٢١٤ - ١٢٩٢). وقد أسهم الحسن بن محمد الوزان الفاسي،^(١) الذي اشتهر بلقب: ليون الأفريقي في نشر العربية وعلومها في أوروبا.

وبعد، أفيمكن اعتبار هؤلاء وأمثالهم مستشرقين؟ من الصعب أن نسلم بذلك،

(١) وقع خلاف كبير في تاريخ ميلاد الوزان ووفاته. فالعقيقي يجعل حياته ما بين ١٤٩٤ - ١٥٥٢ (المستشرقون: ١٢٤/١) ويجعلها معجم ROBERT للإعلام ما بين ١٤٨٣ - ١٥٥٤. وذكر مترجماً (وصف إفريقيا) للوزان إلى العربية، تاريخين خلافيين آخرين في مولده هما: (٩٠١ = ١٤٩٥ ثم ٩٠٦ = ١٥٠٠) وجعلوا وفاته بعد عام ٩٥٧ = ١٥٥٠. ثم قالوا: «ولا يستقيم» كلا التقديرين... لذلك نرجح ما ذهب إليه غير واحد، على أن الوزان ولد حوالي عام ١٤٨٨/٨٨٨ أي قبل سقوط غرناطة بنحو عشر سنوات). انظر: وصف إفريقيا للحسن بن محمد الوزان - ترجمة: محمد حجي - محمد الأخضر. ٤/١.

اذ لا يختلف حال أولئك الغربيين مع الحضارة الإسلامية آنذاك كثيراً عن حال كثير من المسلمين اليوم، وهم يقبلون على علوم الغرب. فاذا كان لا يصح، مع هذا الوضع، الحديث عن (الاستغراب) فانه لا يمكن لنا الحديث، في ذلك الزمن المتقدم، ومع تلك (الطلائع)، عن (الاستشراق). ولكن هذه الحقيقة لا تدفع أن جهود أولئك المتقدمين في نقل المعارف «الشرقية» الى أوروبا، قد فتحت آفاقاً جديدة للعلاقات الشرقية، الغربية، بقدر ما فتحت من أبواب جديدة في ميادين العلم المتشعبة، فكانها بذلك كانت تمهد لظهور الاستشراق الذي انطلق بجهود فردية، لتحتضنه من بعد ذلك بعض مؤسسات الغرب، ولا سيما الكنيسة، حتى استوى على سوقه. وقد أصبح من الممكن، مع مطلع القرن السابع عشر، الحديث عن (الاستشراق العلمي)، و (المؤسسات الاستشرافية) وان لم يستطع الاستشراق، باعتباره حقلاً معرفياً متميزاً، أن ينهض ليصبح له تأثير وسيطرة على الفكر الغربي، الا في القرنين التاليين، ولذلك لاحظ هيكو V.HUGO في القرن التاسع عشر، أن الثقافة الغربية قد انتقلت من السلطة (الهيلينية) إلى سلطة الاستشراق^(١).

ولكن هذه الصورة التي يمكن أن نطلق عليها (الاستشراق العملي) كانت مسبقة بصورة أخرى هي (الاستشراق النظري) الذي كان يقوم بتأسيسه رحالة غربيون، اذ نجد أنه (منذ أوائل القرن السادس عشر تبدأ معرفة الشرق عن طريق المغامرين من أمثال: فارتيمان الايطالي ومواطنه ديلافالي)^(٢)

لقد سبقت الإشارة الى احتضان الكنيسة الاستشراق، وبعيداً عن كل مباحكة جدالية، نقر أن الاستشراق في أصوله نشأ مرتبطاً بالدين ارتباطاً وثيقاً، بل أن علماء الغرب أنفسهم يقررون أنه « لا يمكن ممارسة الاستشراق دون مسّ القضايا الدينية»^(٣) وهم يجعلون بداية الاستشراق مرتبطة بقرار مجمع فيينا الكنسي (١٣١١ - ١٣١٢)

(١) يقول هيكو: (ان الدراسات الشرقية لم تبلغ من قبل ما بلغته اليوم، في عصر لويس الرابع عشر كنا هيلين أما اليوم فنحن مستشرقون).

V. Hugo: Les orientales-éd. Flammarion-Paris, 1968, p. 321

(٢) V. Barthold: La découverte de l'Asie, 133.

ويقول لويس يونغ: أما الرحالة المتأخر لود فيكودي فارتيماس، من مدينة روما فيتميز بأنه أول مسيحي يزور مكة والمدينة، وقد نشر كتاباً باللاتينية عن رحلاته في الحجاز وفي أماكن أخرى عام ١٥١١ في ميلانو. «العرب وأوروبا - ترجمة ميشيل ازرق. دار الطليعة - بيروت - ١٩٧٩. ص. ١٦٨.

(٣) Henry Laurens: Aux sources de l'orientalisme éd. Maisonneuve-Larose, Paris-1978-P. 29.

الذي ترأسه كليمنت الخامس Clement V المتوفى عام ١٣١٤م، وكان هذا القرار يقضي بإنشاء كراس لتدريس العبرية والعربية والسريانية، في روما على نفقة الفاتيكان، وفي باريس على نفقة ملك فرنسا، وفي أكسفورد على نفقة ملك بريطانيا، وفي بولونيا وصلمنكا (اسبانيا) على نفقة الرهبان.

وعلى الرغم من أن العامل الديني ظل يسري في شرايين الاستشراق زمناً طويلاً، إلا أنه استطاع التخلص من وصاية الكنيسة، ليخط لنفسه طريقاً يتنازعه عاملان: العلم والايديولوجيا.

كان مجال الاستشراق منذ نشأته هو الشرق الإسلامي، إذ كان الغرب يعرف ما يعرف عن عالم الإسلام، عن طريق الاحتكاك والاتصال، ولا يكاد يعرف شيئاً مما وراء ذلك. يقول لونجويني Lanjuinais «إلى غاية اكتشاف رأس الرجاء الصالح عام ١٤٩٨، لم يكن الأوروبيون يعرفون شيئاً ذا بال عن الهند، ولم يكونوا يعرفون غير مقتطفات تصلهم عبر بعض الكتاب الاغريق اللاتين. وحتى هذا الاكتشاف لم يكن البرتغاليون يعرفون شيئاً إلا عن طريق البدو البسطاء»^(١).

وإذا كان الأمر كذلك، حتى أواخر القرن الخامس عشر وبداية السادس عشر، فإنه يكون من الصعب الحديث عن «علم» الاستشراق في تلك الفترة. إن قيام «علم» يقتضي جملة من الأمور: «إن المشكل الأساسي بالنسبة لأي علم هي مشكلة تحديد حقله المعرفي وموضوع بحثه»^(٢) فكيف كان يحدد الحقل الاستشراقي؟

إلى عهد متأخر نسبياً، لم يكن الاستشراق يعني أكثر من معرفة عدد محدود من لغات الشرق، والعناية بما كتب في هذه اللغات من معارف.

يقول شفا ب: «وماذا كان الاستشراق حوالي ١٧٠٠؟ لا شيء غير دراسة كالعبرية، عند رجال الدين (الذين صاروا يتعدون عنها شيئاً فشيئاً)، والعربية والفارسية، والتركية، بالنسبة لأولئك الوسطاء الذين قدر لهم أن يشتغلوا في مؤسسات (الشرق)، بالإضافة إلى بعض المقتطفات الصينية، التي جمعت بصعوبة، على يد

(١) La renaissance orientale, P. 29

(٢) محسن الميلي: العلمانية، أو فلسفة موت الإنسان. ص. ٩٠. دار الحكمة للنشر والتوزيع تونس - ط ١ - ١٩٨٦ وسنعود لمعالجة هذا الموضوع في فصل (الاستشراق بين العلم والايديولوجيا).

الرساليات التبشيرية، وبعض لهجات آسيا الصغرى النادرة التي كان يهتم بها بعض المفسرين أو اللغويين. (١)

ويقول كاتب غربي آخر: «اننا نعرف الحدود الضيقة التي كان عليها هذا المجال (الاستشراق) في مستهل القرن الماضي (الثامن عشر). لقد كان يعني دراسة اللغات الثلاث المسماة «لغات شرقية» بجدارة: العبرية، والعربية، والتركية. وبعضهم يضيف الصينية.

لقد كان اذن بإمكان شخص واحد، ويقدر معين من القدرة على العمل، معانقة مجموع الدراسات الشرقية، دون أن يضيق عطنة بذلك: كذلك كان حال العالم الانجليزي توماس هايد T-Hyde الذي يعد النموذج المثالي للمستشرق في تلك الحقبة الصعبة. وفي سنة ١٧٥٨ فتح اكتشاف أنكتيل ديرون Anquetil-Duperron (٢) للزندافستا عصر الابداعات الكبرى، ودخلت سلسلة من الفتوحات أبواب العلم، واللغات والآداب، والاديان، والحضارات، التي كان بعضها مجهولاً حتى بالاسم لدى المستشرقين السابقين». (٣)

ويميل بعضهم الى توسيع مجال الاستشراق، كما فعل كالان السابق الذكر، فهو يرى أن كلمة (شرقيين) لا تعني - عنده - العرب والفرس فقط، بل تعني أيضاً الاثراك والتتار، وتعني تقريباً كل شعوب آسيا حتى الصين، مسلمين كانوا أم دهرين أم وثنيين. (٤)

٢- من الطبيعي أن تكون البلاد المفتوحة أول البلاد تأثراً بحضارة الإسلام، وأكثرها استجابة للتواصل الحضاري. كان ذلك شأن اسبانيا وجنوب فرنسا. فقد امتزجت ثقافة الفاتحين بثقافة البلاد المفتوحة وتزاوجت الحضارتان، وتبادلتا التأثير والتأثير، وان لم يكن ذلك استجابة فحسب للقانون القائل بولوع المغلوب بتقليد الغالب، فقد ثبت أنه ليس قانوناً مطرداً، وربما حدث العكس كما كان شأن المغول، وهم يواجهون ما

(١) OP. cit. 29

(٢) Anquetil-Duperron (١٧٣١ - ١٨٠٥) فرنسي، زار الهند ودرس كتب زرادشت المقدسة، وفي عام ١٧٧١ نشر ترجمة لاتينية لـ (الزندافستا) التي كانت فتحة في الدراسات اللغوية والاستشراقية.

(٣) Darmesteter: Essais Orientaux-1883-P. 2

(٤) A. Galland: Paroles remarquables des orientaux. Paris-1694-Avertissement.

(نقلها Martino في كتابه : L'orient dans la littérature française Genève-1970-P. 22)

يسميه عباس محمود العقاد: القوى الصامدة،^(١) ولكن لأن الفاتحين - كما قال محمد اقبال -^(٢) كانوا عبيد الله، ولم يكونوا غزاة يطلبون الاستكبار في الأرض، واستضعاف الأمم. وحتى في فترة ما يسمى بحروب الاسترجاع، كان الصليبيون «يحاولون في غمرة تحركاتهم المختلفة، أن يلتهموا المظاهر الحضارية الثقافية العربية الإسلامية وكان الملوك المتغلبون منهم يعملون على توظيف العلماء والأدباء والفنانين والصناع ومن اليهم من ذوي الكفاية والمهارة من المسلمين لاضفاء طابع المدنية على بلاطاتهم».^(٣)

لقد اكتسب الأدب العربي بالاندلس سمات لم يعرفها الأدب الشرقي، كما استحدثت فنون جديدة، كالמושحات والأزجال، وكل ذلك أثر من آثار البيئة الجديدة التي شهدت امتزاج ثقافات الأندلسيين، أصليين ووافدين، ثم ان الأدب العربي نفخ في آداب الغرب روحاً جديدة، ظهرت أولاً في اسبانيا وجنوب فرنسا (اقليم بروفانس) لتسري بعد ذلك في بقية أقطار أوروبا.^(٤) لن نتحدث عن ظاهرة شعراء تروبادور، ولكن نكتفي بالإشارة الى أن الآثار الأدبية الغربية الناضجة التي ظهرت في العصر الوسيط كانت وليدة الاتصال بين الغرب والعالم الإسلامي، ولا أدل على ذلك من (أنشودة رولان)^(٥)، وهي أقدم ملحمة فرنسية معروفة، وأشهرها. وهي مستمدة من واقع الحروب التي قامت بين المسلمين والنصارى، ويكسوها كثير من الخيال والوقائع الخرافية.

وقد ظل هذا التقليد، القائم على استلهام التاريخ المشترك، في الأدب الغربي

(١) موسوعة العقاد الإسلامية - م ٤) الإسلام في القرن العشرين: فصل (وقوى صامدة) - دار الكتاب اللبناني - ١٩٧١ - ص ٥٤٨.

(٢) قصيدة (دعاء طارق) من ديوان (بال جبريل) - كليات اقبال - أرادو - ط على كره - ص: ٣٩٧ - وانظر ترجمة القصيدة في كتاب الشيخ أبي الحسن الندوي: روائع اقبال - ط ٢ - ١٣٨٨ - ١٩٦٨ - بيروت.

(٣) عباس الجراري: اثر الاندلس على أوروبا في مجال النغم والايقاع. ص ١٦.

(٤) للتوسع في هذا الموضوع، انظر كتاب عباس الجراري السالف الذكر، الصفحات ١٨ - ٢١، ٥١ - ٥٢، ٨٥ - ٩٢.

(٥) La chanson de Roland وقد ترجمت من الفرنسية القديمة الى الفرنسية الحديثة (الحية) مرات عديدة. ومنها ترجمة بيدي Joseph Bédier (١٩٢١) وبيكو Guillaume Picot (١٩٦٥) Gérard Moignet (١٩٦٩) وجونان Pierre Jonin (١٩٧٩).

سائداً، ومهيماً زمنياً طويلاً، وبقيت آثاره ماثلة الى ما بعد عصر النهضة. (١)

وعلى الرغم من هذه الظاهرة التي تجعل من الثقافة العربية الإسلامية مكوناً من مكونات الوجود الحضاري الاسباني خاصة، ومع أن جامعات الأندلس كانت قبلة الطلاب من الفاتيكان والبلاد الأوروبية عامة، إلا أن الاستشراق - علماً ومؤسسة - قد تأصل خارج اسبانيا، وتلقفته فرنسا، ثم المانيا وبريطانيا. ويرى العقيلي أنه «قد وهنت الصلات بين اسبانيا والعرب». ومن الجائز جداً أن يكون هذا الوهن راجعاً إلى ما خلفته الحروب التي انتهت بانهيار الوجود العربي في الأندلس، وترحيل المسلمين خارج بلاد عاشوا بها ثمانية قرون، وما تلا ذلك من قيام محاكم التفتيش الرهيبة، «فقلت العناية بالعربية، حتى نشط لها الملك كارلوس الثالث (١٧١٦ - ١٧٨٨) فوسع المكتبة الملكية، ونظم مكتبة دير الاسكوريال، التي كان قد أنشأها الملك فيليب الثاني، ناشر التوراة في سبعة مجلدات، وجعل من المعرفة العربية مبرراً لترقية الموظفين، واستدعى رهباناً موارنة من لبنان، وشجع الاسبان على التضلع من اللغة العربية ونشر تراثها». (٢)

وقد جاءت هذه العناية - التي أولاها الملك كارلوس الثالث للعربية - متأخرة، قياساً الى المسيرة الاستشراقية التي كانت قد بدأت تشق طريقها، داخل العواصم الأوروبية، ولا سيما في باريس التي أنشئ فيها قبل قرنين من ذلك التاريخ أول كرسي للغة العربية.

على عهد الملك فرنسوا الأول Francois I تأسس معهد فرنسا de France College ، عام ١٥٣٠، وأنشئ كرسي لليونانية وآخر للعبرية. (٣) ثم أضيف إليها كرسي للعربية شغله غ. بوستيل Guillaume Postel (١٥١٠ - ١٥٨١) الذي يعده كثير من المؤرخين المستشرق الأول. (٤)

لقد شارك بوستيل في سفارة دبلوماسية الى القسطنطينية، وبعد عودته الى

(١) يمكن الإشارة، على سبيل المثال، الى مسرحية كورني Cornelle السيد Le Cid وهي مسرحية ذات أصول أندلسية، وتمزج بين التاريخ والاسطورة. راجع مقدمة المسرحية (Notice) Larousse-Paris-1970 éd. (٢) العقيلي : ١٧٣/٢ - ١٧٤ .

(٣) العقيلي : ١٣٩/١ - وكذلك : Gustave Dugat: Histoire des Orientalistes de l'Europe du XII au XIX

siècle-Paris 1868. Tome I, P. XVII.

G. Dugat, OP. cit. (٤)

باريس، درس اليونانية والعبرية والعربية في المعهد الملكي، ثم رحل مرة أخرى الى الشرق الإسلامي، والى إيطاليا.

وقد اتهم بالهرطقة وسجن، ولعل مرد سجنه الى ما عرف عنه من الدعوة الى الوحدة بين المسلمين والمسيحيين.

يقول بارتولد عن بوستل: «في القرن السادس عشر، تحققت لأول مرة، في باريس، الفكرة المعبر عنها في القرن الرابع عشر. لقد تأسس التعليم الجامعي للغات الشرقية التي لم يكن يراد بها، حتى القرن التاسع عشر، غير لغة التوراة، واللغات الإسلامية. وكان أول أستاذ هو غليوم بوستيل الذي كان - على الأرجح - أول مستشرق يمثل النموذج الاستشراقي الذي ظل سائداً حتى القرن التاسع عشر. وكان، لتحمسه الشديد للإسلام واللغات الشرقية، قد ظل ينتقل من لغة شرقية الى أخرى. حتى أصبح يفخر بأنه قادر على اجتياز كل البلاد، حتى الصين، دون ترجمان.

وهو لم يكن بطبيعة الحال يملك مفهوماً واضحاً عن طبيعة اللغات، بل لقد ظل في هذا الجانب سجين الرؤية التوراتية، اذ كانت العبرية - في نظره - الى عهد برج بابل، لغة الانسانية كلها»^(١).

قد استطاع بوستيل، على الرغم مما اكتنف حياته من اضطراب، أن يكون بعض التلاميذ الذين واصلوا مسيرته، ونحن نعرف منهم ماسيوس Masius ولكننا نعرف سكاليجي J. J. scaliger خاصة^(٢).

ولئن كان بوستيل أول مستشرق نابّه تولى تدريس اللغات الشرقية في معهد عال، وكون له مريدين، فإن بعض الباحثين يرى الاستشراق العلمي لم يبدأ حقاً إلا مع ديريلو D'Herbelot (١٦٢٥ - ١٦٩٥) في القرن السابع عشر «أما بوستيل وأمثاله فلم تكن أعمالهم موفقة»^(٣) لقد كان أهم عمل قام به ديريلو هو كتابه الضخم: المكتبة

(١) La découverte de l'Alse: 29

وعن النظرة الاستشراقية في أصل اللغات، يراجع - محمد علي أبو حمدة: (في التذوق الجمالي لما اشتمل عليه ذكر «العربية واللسان العربي» من آي القرآن الكريم). دار الجيل - بيروت، مكتبة المحتسب - عمان ١٤٠٥ - ١٩٨٥.

(٢) F. Secret: G-Postel (ARABICA-IX) Paris 1962-P. 35

(٣) H. Laurens: aux sources de l'orientalisme, P. 5

الشرقية. (١) وهو أول كتاب عربي يضم معارف عن الشرق الإسلامي في شكل موسوعة معجمية.

ان هذا المستشرق لم يرحل، كسابقه، الى الشرق، ولكنه اعتمد في وضع كتابه على المصادر الشرقية الغزيرة التي كانت قد امتلأت بها خزائن أوروبا، فكان بذلك أول مستشرق يسعى الى تقديم صورة عن الشرق الإسلامي وحضارته، مستنطقاً بالنصوص الشرقية نفسها، وهكذا تصبح علاقة المستشرق بالشرق علاقة نصية لا عيانية. ولكن استنطاق النصوص عنده لم يكن بريئاً ولا سليماً، فقد كانت النزعة (الغربية الصليبية) تلقى بظلالها الكثيفة على كتابه. فهو قد قسم التاريخ الى نوعين: مقدس ومدنس (وكان اليهود والمسيحيون في الأول، والمسلمون في الثاني) والى عهدين: ما قبل الطوفان وما بعده. (٢)

ويعتبر ديريلو أول مستشرق أوروبي يعنى بالمتنبي. لقد أصبحت (المكتبة الشرقية) معتمد كل أوروبي يهتم بالدراسات العربية الإسلامية. ولم يقف أثرها على المستشرقين دون سواهم، فقد صار كل من يطمح الى معرفة الشرق، يرى في كتاب ديريلو ما يمكنه من تحقيق كثير مما يريد. وحسبنا أن نشير الى أن الأصل الأول لكتاب الأمثال Les Fables كان (المكتبة الشرقية). وقد كان لافونتين صديقاً لديريلو.

ويستوقفنا هذا الغنى الذي أصبحت تزخر به عواصم أوروبا من كتب الشرق، الى درجة لم يعد معها مستشرق مثل ديريلو بحاجة لشد الرحال الى ديار الشرق، من أجل وضع معجمه الضخم. فكيف كان وضع المكتبات الأوروبية في القرن السابع عشر؟. اننا نقرأ في مقدمة فهرست دوسلان. (٣) Le Baron M. G. de Slane (١٨٠١ - ١٨٧٨)، انه ما بين سنة ١٦٢٢ وسنة ١٦٤٥، لم نكن نجد في فهارس خزانة الملك غير اشارة الى تسع مخطوطات عربية فاذا بلغنا عام ١٦٧٧، وجدنا في الفهرس الذي وضعه ديبي P. Dippy وفي كراسة كتبت عام ١٦٨٢، اشارة الى ٨٩٧ مخطوطة عربية. وما يكاد القرن يشارف نهايته حتى تكون خزائن أهم مدن أوروبا قد اكتنزت بالمخطوطات العربية.

فكيف وقع هذا التحول في أقل من قرن من الزمان؟

(١) انظر مقدمة هذا البحث. ص. ٧.

(٢) أ. سعيد الاستشراق. ص. ٩٣.

(٣) De Slane: Catalogue des manuscrits arabes. Avertissement, par H. Z. Imprimerie nationale-Paris 1883-189٤

لقد تضافرت على ذلك التحول مجموعة من العوامل، أهمها اثنان :

١ - القرصنة الغربية : وقد كانت هذه القرصنة تتخذ وجوهاً شتى ساخرة أحياناً، متسترة أحياناً أخرى. ونحن نعلم أن خزانة السلطان المنصور السعدي التي آلت الى ولده زيدان، وقد كانت غنية بالمخطوطات، قد استولى عليها الاسبان في عرض البحر، لتستقر من بعد في خزائن اسبانيا، وفي دير الاسكوريال خاصة.

٢ - انهيار أوضاع المسلمين، وقد تجلى ذلك في مظاهر شتى، وكانت وراءه أسبابه الموضوعية، من ذلك الجهل، والزهد في الفضائل، ومن ذلك العوز والفاقة التي كانت تفرض فرضاً على بعض من تحت أيديهم تلك الكنوز، فيضطرون بسبب ذلك الى تلمس أسباب الرزق، ولو ببيع تلك النفائس والتفريط فيها.^(١)

ان هذا التردّي الحضاري الذي شهدته بلاد الإسلام، المتمثل في مظاهر كثيرة، منها الخواء الثقافي الذي جعل الناس يزهدون فيما تحت أيديهم من نفائس المخطوطات، وضمور الوازع الديني والخلقي، عند بعض الناس، وراء حجاب صفيق من الشهوات والتكالب على الدنيا، وضيق أسباب الرزق في وجه بعض من كان يوكل اليه حفظ تلك النفائس، بالاضافة الى النهم الغربي الذي سعى الى الارتواء بكل سبيل، كل ذلك كان وراء التحول الضخم الذي شهدناه يتحقق في زمن يسير، فاذا بخزائن الشرق تطير لتستقر في أوروبا، ولتكون أبواباً مشرعة يلج منها الاستشراق الى الشرق، من أجل فقهه ثم السيطرة عليه.

لم تكن فرنسا سباقة الى انشاء أول كرسي للغة العربية فحسب، ولكنها بادرت أيضاً الى أعمال أخرى تؤكد دورها الريادي في مجال الاستشراق. فأول مؤتمر عالمي للاستشراق عقد عام ١٨٧٣ في باريس.^(٢)

(١) خطط الشام : محمد كرد علي، دار العلم للملايين - بيروت - ١٣٨٩/١٩٦٩ ج ٦ - ص ٩١ وما بعدها.

(٢) كانت المؤتمرات العالمية للمستشرقين كالتالي :

١ - باريس (١٨٧٣) ٢ - لندن (١٨٧٤) ٣ - سان بطرسبرج (١٨٧٦)

٤ - فلورنسا (١٨٧٨) ٥ - برلين (١٨٨١) ٦ - ليدن (١٨٨٣)

٧ - فيينا (١٨٨٦) ٨ - ستوكهلم (١٨٩١) ٩ - لندن (١٨٩٢)

١٠ - جنيف (١٨٩٤) ١١ - باريس (١٨٩٧) ١٢ - روما (١٨٩٩) ١٣ - همبرج (١٩٠٠)

١٤ - الجزائر (١٩٠٥) وقد عقد فيها المؤتمر، لا باعتبارها عاصمة عربية ولكن باعتبارها قطعة من فرنسا =

وأول جمعية استشرافية هي (الجمعية الآسيوية)، وانشئت في باريس عام ١٨٢٢، ثم ظهرت في نفس السنة مجلتها (المجلة الآسيوية) Journal asiatique .

ولكن هذه الخطوات العلمية في ترسيخ الاستشراق، لا تغطي الدول الأخرى حقها، فربما كان لألمانيا مثلاً في فترة من الفترات ما لم يكن لفرنسا، حتى صار الجمهور يعتقد أن الاستشراق إبداع ألماني محض، وكان اسم المستشرق يبعث صورة الأستاذ المحاضر في كوتنكن Privat-Docent الذي قام بنسخ المخطوطات السنسكريتية للخرانة الوطنية في باريس، أو بنقل أوراق البردي إلى متحف اللوفر،^(١) حتى لقد شهدت فرنسا في القرن الثامن عشر تفهقراً في الدراسات الشرقية فصار ينبغي السفر خارج فرنسا لتلقي العربية والعبرية والفارسية، وهو ما اضطر إليه أنكتيل دوبرون، على سبيل المثال.^(٢) ولم تنشط تلك الدراسات في فرنسا من جديد إلا في القرن التاسع عشر، مع ظهور مستشرق كبير هو سلفستر دوساسي De Sacy الذي عرف بصبره الكبير وعلمه الغزير كيف يحول أنظار الدراسات الشرقية إلى باريس، ويسترجع مجد فرنسا الاستشراقي.^(٣)

- = ١٥ - كونهاجن (١٩٠٨) ١٦ - أثينا (١٩١٢) ١٧ - ٢ - ١٨ - ١٩ - روما (١٩٣٥) ٢٠ - بروكسل (١٩٣٨) ٢١ - باريس (١٩٤٨) ٢٢ - اسطنبول (١٩٥١) ٢٣ - كمبردج (١٩٥٤) ٢٤ - منشن ميونيخ (١٩٥٧) ٢٥ - موسكو (١٩٦٣-٦٢) ٢٦ - دلهي الجديدة (١٩٦٤) ٢٧ - آن اربون متشجن (١٩٦٧) ٢٨ - ٢٩ - باريس (١٩٧٣).

وقد استحدثت مؤتمرات أخرى، هي مؤتمرات المستعربين والمهتمين بالدراسات الإسلامية Congrès des Arabisants et Islamisants وعقد أول مؤتمر لهم في قرطبة عام ١٩٦٢، وفي عام ١٩٧٦ عقد المؤتمر الثامن بفرنسا/ايكس - ان - بروفانس.

هذا وتجدر الإشارة إلى (المؤتمر الدولي للعلوم الانسانية في آسيا وشمال افريقيا) ولعله خلف ما كان يعرف، قبل، (مؤتمر المستشرقين العالميين). وهذا مما نبهني إليه فضيلة الدكتور عباس الجراري الذي حضر الدورة الثلاثين لهذا المؤتمر، بمكسكيو في غشت ١٩٧٦.

(١) Darmesteter: Essais orientaux, P. 3

(٢) R. Schwab: La renaissance orientale, P. 29

(٣) للتوسع في حياة دوساسي ودوره الاستشراقي، يراجع:

-Le Duc de Brogile, Eloge de Silvestre de Sacy.

(Mélanges de littérature orientale-De Sacy-Paris) PP. XXIV-XXX

-La renaissance orientale, PP. 47-48.

وسنرى كيف كان لهذا المستشرق أثر واضح على من عاصره ومن جاء بعده، من دولاكرانج حتى بلاشير، وربما ما يزال لأعماله على بعض المعاصرين سلطان. ومع ذلك فانه أصبح من الصعب أن نجمع كل مستشقي فرنسا، من بوستل وديربلو حتى بلاشير وميكال، مروراً بدوساسي، على صعيد واحد، رؤية ومنهجاً، اذ أصبح من المؤلف الآن حتى في الدوائر الاستشراقية نفسها الحديث عن (استشراقات) لا عن (استشراق) واحد. وقد يكون الزمن عاملاً حاسماً في هذا التعدد، ولكنه قد ينتج أحياناً عن اختلاف التوجهات المعرفية والايديولوجية لدى المستشرقين.

ولعل من أقوى مظاهر التعدد دلالة، الانحراف بالمصطلح القديم الى مصطلحات مستحدثة. وعلى الرغم من أن الاستشراق، من بعض الوجوه ومع بعض الأعلام، صار ينحو نحواً يراه بعضهم يسير لصالح شعوب الشرق، الا أنه صار من الثابت أن حمولة لفظ (مستشرق) جعلت اللفظ نفسه غير مرغوب فيه، ولذلك صرنا نجد في الفترة الأخيرة عزوفاً عند المستشرقين عن هذا النعت، بل ويتنكرون له أحياناً. ^(١) فبعضهم يفضل لفظ (مستعرب Arabisant) وبعضهم يؤثر أن يطلق على نفسه لفظ (اسلامياتي Islamologue).

وحين نتساءل عن سر هذا التحول، قد يسبق الى الذهن أنه نزوع الى المنهج العلمي الذي يرتبط بما أصبحت عليه الاختصاصات من ضيق. فلقد كان من المستساغ مثلاً أن يطلق على المرء في القرن السابع عشر أو الثامن عشر، أو حتى التاسع عشر، اسم (مستشرق) دون أن يتعارض ذلك مع مجال بحثه. لقد كان في وسع المستشرق، بل كان من واجبه، أن يقبل على دراسة اللغات الشرقية التي لم تكن تتجاوز في كثير من الأحيان - كما رأينا - العبرية واللغات الإسلامية الثلاث، فاذا هذه اللغات مفاتيح بيده يستطيع أن يفك بها مغاليق الحضارات التي تنتمي اليها تلك اللغات. ولكن الكشوفات المتعاقبة والتقدم العلمي جعلت العلوم تتشعب كثيراً وتتعدد تعقيداً صار معه من المستحيل - أو يكاد - على الفرد الفرد أن يحيط علماً بكل تلك الفروع والشعب، ومن هنا صار لازماً أن ينشأ نوع من التخصص داخل حقل الاستشراق. فهذا يهتم بالحضارة الصينية، وذاك بالحضارة الفارسية، وذلك بالحضارة العربية، وهلم جرا. وهكذا يصبح الانصراف عن كلمة (مستشرق) ذا سند موضوعي

(١) من هؤلاء مثلاً أندريه ميكال. فحين جمعني معه لقاء في باريس، في دجنبر من عام ١٩٨٢ وأجريت على لساني ذكر الاستشراق، بادر الى القول: لست مستشرقاً.

بيد أن منهم من يذهب الى أبعد من ذلك ويرى أنه « لا يوجد استشراق، علم صينيات، علم إيرانيات الخ... توجد ميادين علمية (انضباطات علمية) معرفة بموضوعها وبمسألتها النوعية، كعلم الاجتماع، الديموغرافيا، الاقتصاد السياسي، الألسنية، الأنثروبولوجيا أو الاثنولوجيا، مختلف فروع التاريخ التعميمي الخ... يمكن أن تطبق على شعوب أو مناطق مختلفة، على عصر أو غيره، مع حساب خصائص هذه الشعوب أو المناطق، خصائص تلك العصور. (١)

كما أنه «لا يوجد شرق. توجد شعوب، بلدان، مناطق، مجتمعات، ثقافات بعدد كبير فوق الأرض، لبعضها مميزات مشتركة (ذات ديمومة أو عابرة). كل دراسة مشتركة لكيان أو أكثر من هذه الكيانات يجب أن تبرز بخصائص مشتركة خلال حقبة معينة. وهذه الخصائص تترك دائماً خارج ذاتها خصائص أخرى تبقى نوعية». (٢)

ان التفسير السابق، على ما فيه من وجهة، لا يؤيد الواقع تأييداً مطلقاً، فليس تشعب فروع الاستشراق وحده وراء العزوف عن لفظ (مستشرق) كما أن الميادين العلمية التي وسمها رودنسون بالانضباطات العلمية تتغير طبيعتها في أيدي أصحابها، حين يتغير المجال المدروس، وبذلك تصبح تلك العلوم في خدمة ايديولوجية الاستعمار. (٣) ولذلك نرجح أن يكون السبب الحقيقي وراء الانصراف عن المصطلح القديم كونه أصبح في الغرب نفسه ذا حمولة تاريخية، معرفية وايديولوجية، مثقلة بما يجعله محل نفور: لقد أصبح مرتبطاً بالاستعمار، وما يتصل بالاستعمار من دلالات بشعة. (٤)

اننا لن نفصل، خلال البحث، بين (المستشرق) و (المستعرب)، مع يقيننا أن كل مستعرب مستشرق وليس كل مستشرق مستعرباً.

(١) مكسيم رودنسون: جاذبية الإسلام. ٩٢.

(٢) نفسه: ٩٣.

(٣) ج. لكلك: الانتروبولوجيا والاستعمار. ترجمة: جورج كتورة، معهد الانماء العربي، الطبعة الأولى ١٩٨٢، بيروت - ص. ٣١.

(٤) يقول بيريان تيرنر: «تتطلب نهاية الاستشراق هجوماً أساسياً على الجذور النظرية والمعرفية للكتابة الاستشراقية التي تخلق التقليد القديم حول الاستبداد الشرقي، والمجتمعات الفسيفسائية و(المدينة المسلمة)» ماركس ونهاية الاستشراق: ١٠٤.

الفصل الثاني

المتنبي في أوروبا

«وما الخيل الا كالصديق قليلة وان كثرت في عين من لا يجرب
اذا لم تشاهد غير حسن شياتها وأعضائها فالحسن عنك مغيب»^(١)

١- لعل تلمس بواعث الاهتمام بأبي الطيب المتنبي خاصة، والأدب العربي عامة، مما يساعد في فهم طبيعة الدراسات الاستشراقية ونتائجها. ونحن نستطيع البحث عن الأسباب استناداً الى الآثار، بيد أن مما يكون أكثر فائدة، الاهتمام بتلك الأسباب كما نطق بها أصحابها وسطروها في كتاباتهم.

ولعل الهدف يبدو علمياً خالصاً، ليس وراءه غير حب المعرفة، حين يتعلق الأمر بالأدب والفنون، أكثر مما لو كان الأمر متصلاً بالدين أو السياسة أو الاقتصاد. ولكن النصوص في كثير من الأحيان تنطق بغير ذلك.

يمكن القول بصفة عامة، ان الدراسة العربية في أوروبا كانت، في معظم الأحيان، وسيلة لا غاية: لقد كانت الجسر الموصل الى عالم التوراة. ومع ذلك فان انكباب بعض المستشرقين على دراسة العربية وآدابها، أدى في نهاية المطاف الى الوقوع في أسر اللغة الشاعرة.

لقد حدد بوسنيل، المستشرق الأول، أربعة أسباب لتعلم العربية: ^(٢)

١ - ان العربية لغة عالمية، ولذلك فهي تفتح لمن يتكلمها أبواب الاتصال بعدد

(١) البرقوقي: ٣٠٤/١.

(٢) في كتابه (النحو العربي) Grammatica Arabica الصادر في عام ١٥٣٩. وانظر في ذلك عبد الرحمن بدوي موسوعة المستشرقين - دار العلم للملايين - ط ١ - ١٩٨٤ ص: ٨٧ - لويس يونغ: العرب وأوروبا ترجمة: ميشيل ازرق. دار الطليعة - بيروت - ط ١ - ١٩٧٩ - ص: ١٥.

كبير من الشعوب، من المغاربة والمصريين والشوام والفرس والأتراك والتتار والهنود.
٢ - ان العربية مفتاح ادب غني وقد الفت بها مؤلفات عديدة جداً، مفيدة.
٣ - ان كتب الطب العربية أفضل المتوافر من الكتب حتى أنه لا يستطيع أحد الاستغناء عن وسائل العلاج التي ينصح بها الأطباء العرب.
٤ - ان العربية صالحة لمجادلة أعداء المسيحية. ان من يملك ناصية اللغة العربية «يستطيع - على حد زعمه - أن يقربطون أعداء الدين المسيحي بسيف الكتب (المقدسة) وأن ينفذ عقائده بواسطة عقائدهم هم، وأن يكون على اتصال بالأرض كلها عن طريق معرفة لغة واحدة» (١).

ولقد لاحظ لويس يونغ Lewis Young أن السببين الأولين حديثان^(٢)، وهي ملاحظة ذكية تبين كيف أن بوستيل الذي لم يتخل عن الأسباب التقليدية للاستشراق، وأهمها «مجادلة أعداء الدين المسيحي»، يكتشف سببين آخرين، يجعلان من تعلم العربية غاية لذاتها، لما تشتمل عليه من أدب غني، أو قل: وسيلة وغاية في الوقت ذاته. وقد كان هذا الاعتراف قليلاً ما يرضى به المستشرقون طوال أربعة قرون.

وقد انتقد مارتينو Martino في العصر الحديث طغيان الدافع الديني الذي كثيراً ما انحرف بالدراسة عن مجرد الرغبة في المعرفة والاكتشاف، الى نوع من الحمى التي تسببها كراهية الغرب لعالم الإسلام.

ان ما أعطى الشرق الوسيط شكله ولونه، في نظر مارتينو، هو كراهية المسلم، والحرب المستمرة ضده بلا هوادة، والعنف الدهري الذي خرجت منه الحركة الصليبية (٣).

ونحن نجد بعضهم يقدم لنا الاستشراق باعتباره مؤسسة علمية تسعى الى تصحيح الصورة المشوهة التي قدمها الجنود والمستعمرون الفرنسيون الأول عن العالم الإسلامي، وكذلك بعض الكتاب الذين لم يلتزموا الدقة في كتاباتهم، بسبب عدم معرفتهم الدقيقة بلسان العرب، مما نتج عنه تقديم صورة مشوهة كانت سبباً فيما صدر عن الغرب من أحكام قاسية على العالم الإسلامي. وانه ينبغي تصحيح هذه الصورة

(١) ع بدوي - المرجع المذكور.

(٢) العرب وأوروبا: ١٥.

(٣) L'orient dans la littérature française, PP. 6-7

من خلال انتاج الأمة العربية الثقافي ، ومن خلال شعرها الذي يعود الى العصر الوثني (= الجاهلي) والى ما بعد ظهور الإسلام. (١)

ويذكر كرادوفو Carra de Vaux ضرورة معرفة روح الشعوب العربية وماضيها وآدابها ومعتقداتها وعواطفها وأمجادها القديمة ، وذلك - عنده - مرتبط برسالة الاستشراق الذي صار شديد الفعالية ، متجاوزاً أسلوب دير بيلو المعجمي : «اننا لا نقدم الى القارىء مجرد كتب بأسمائها وعناوينها : اننا نقدم شيئاً حياً ، شخصاً ، ونماذج ، وأفكاراً ، وأمزجة». (٢)

انه عمل انتقائي لا يرمي الى عرض صورة واسعة للموضوع بقدر ما يرمي الى عرض نظرة نقدية للموضوع المطروح . وتتمثل طبيعة هذا العمل الانتقائي ، في وعي كرادوفو ، بأنه يقدم لقارئة قمم الحضارة الإسلامية ، هذه القمم التي تمثل خلاصة الحضارة وروحها ، ومن تلك القمم أبو الطيب المتنبي . وقد يبدو أن في هذا التحول المنهجي تغيراً في الرؤية ، لولا أنه صادفنا دعوة صريحة إلى الارتقاء بالشعوب الشرقية الى الأزمنة الحديثة عن طريق دمجها في حضارة الغرب التي «لها وحدها القدرة على تفتيح العقول ولمس القلوب» (٣) والى أن يحمل الفرنسيون معهم «عبقريّة عرقهم». (٤)

لم يقف الأمر عند ضرورة فهم شعوب الشرق ، قبل امتلاكها ، بل لقد أصبح فهم الغرب نفسه لا يمر الا عبر فهم الشرق .

انه من أجل القيام بالمهمة الرسالية للغرب داخل بلاد الإسلام ، ينبغي فهم الرسالة الأزلية (للكتاب المقدس) . وفهم (الكتاب المقدس) يقتضي اتقان العبرية . ولكن هذه اللغة بعدت أصولها ولم يعد من الممكن فهمها والغوص في بحارها الا بواسطة لغة أخرى ، تنتمي الى نفس الفصيلة اللغوية وهذه اللغة هي العربية ، وهي «لغة غنية ، رفيعة ، حلوة الوقع على السمع» (٥) ولكن الأهم من ذلك أنها «لغة ضرورية جداً في نقد الكتابات المقدسة» (٦) ومع ذلك فان فئة من المستشرقين بقيت تنظر الى

(١) L. Machuel: Les auteurs arabes, avec une Introduction

(Pages choisies de grands écrivains). Paris 1912, P V

(٢) Les penseurs de l'Islam, Paris 1921, T. I, PP. V-VII.

(٣) ، (٤) L. Machuel, OP. cit, XXVII

(٥) ، (٦) Humbert: Anthologie. P. IX

العربية نظرتها إلى لغة ميتة^(١) مما أدى إلى كثير من النتائج الوهمية.

ويبدو أن الفائدة من وراء دراسة العربية كانت قد أصبحت محط جدل في القرن التاسع عشر، مما جعل طائفة من المستشرقين تتصدى لحملات التشكيك في أهمية تلك الدراسات.

ويكفي أن نذكر أن دوساسي عالج هذه القضية مراراً، مما يدل على أن هذا المجال الذي اجتهد هذا المستشرق في ترسيخه وتوطيد دعائمه لما يزيد على ستين سنة، بمحاضراته وكتبه ومقالاته، قد بدأ يتزعزع تحت ضربات المتشككين، أولعله لم يكن قد رسخ بعد، وقد ظنه دوساسي ثابت الأركان.

لقد ظل هذا المستشرق يؤكد أن مجد فرنسا الحقيقي لا يكمن في الأدب العبري ولا السرياني، وإنما يكمن في الأدب العربي. صحيح أن الدول الأوروبية الأخرى قدمت، قبل القرن التاسع عشر، أكثر مما قدمت فرنسا، ولكن لذلك أسبابه الموضوعية التي منها عدم امتلاك فرنسا - آنذاك - غير مطبعة عربية واحدة، هي المطبعة الملكية بباريس.^(٢)

وعندما اضطر رايسكه، في نشره معلقة طرفة، إلى تمهيد يبرر اختياره ويبرز ثمرة الاهتمام بالشعر العربي، كان مما ذكره أنه وجد نفسه مدفوعاً إلى الحقل، لأنه كان يفقد تماماً المعارف الأساسية للاقتراب من موضوع تاريخي، مع اعترافه أن العرب لا يعرفون في شعرهم الاخلاص الذي هو جوهر الشعر!

وقد تساءل دوساسي عما إذا كان رايسكه جاداً عندما عبر عن هذا الرأي المضاد للشعر العربي. إن كلام رايسكه نفسه يجعلنا نشك في هذا، فقد عاد إلى مبدأ أكثر منطقية، وهو أنه لا ينبغي لفظ ما كرسه اعجاب قرون طويلة، ولا اطراء ما هو بالطبع جدير بالازراء، وأنه عندما يراد اخراج آثار أمة ما من ظلمات النسيان ودراستها ووصفها بتفصيل، فإن العدل لا يرضى إلا أن نحكم عليها مع الأخذ بعين الاعتبار الأزمنة التي أنتجتها، وما يتعلق بالشعب المنتسبة إليه تلك الآثار من أمزجة وعبقورية وعادات.^(٣)

(١) Martino: OP. cit. 133. Laurens: OP. cit. 34.

(٢) Langues et littératures orientales. (Rapport historique sur les progrès de l'histoire et de

la littérature ancienne). Rédigé par. M. Daclerimp. Impériale-Paris-1810. PP: 110-111

(٣) De l'utilité de l'étude de la poésie arabe, extrait du (Journal-asiatique) Paris, 1826.

وقد قرئ البحث في الجلسة العامة للجمعية الآسيوية بتاريخ ٢٧ أبريل ١٨٢٦.

ويقرر دوساسي أن رايسته بقدر ما يوفق في التنظير، لا يسلم له في أمور الذوق. والفوائد المرجو تحقيقها من دراسة آثار العبقرية الشعرية للأمة العربية لا تنكر، اذ ان تلك الدراسات ليست عقيمة ولا غير ذات قيمة، كما يتصور القادحون، وان هذا الميدان ما يزال بكراً بحيث ينبغي تشجيع جهود الرجال الذين نذروا أنفسهم لهذا الفرع من الآداب الشرقية، ولذلك فهو يركز حديثه على الشعر العربي دون سواه. يقول: «حين الحديث عن الثمار المرجوة من دراسة الشعر العربي، أفترض أولاً أنه لا ينبغي أن نطالب هذا الشعر بأكثر مما نرجوه من الشعر اللاتيني أو اليوناني، وانه في المقام الثاني، لا يصح أن ندرج فيه غير الآثار الشعرية حقاً. . . من الممكن نشر بعض الكتب، كآلفية ابن مالك، وملحة الأعراب للحريزي: بيد أن ذلك سيكون من الوجهة النظرية فحسب». (١)

ان من الأمور التي تحمل على دراسة الشعر العربي أموراً عامة، يمكن تطبيقها على آداب كل الشعوب، وأموراً خاصة، مستمدة من طبيعة تاريخ الأمة العربية.

أما الأولى، فيمكن اختصارها في أمر واحد، وهو أنه من أجل معرفة لغة ما عندما نجعل من هذه المعرفة هدفاً وحيداً، ينبغي معانقة هذه اللغة في اتساعها، وهذا لا يعني أنه ينبغي امتلاك كل الأساليب التقنية للفنون والعلوم، التي ينحصر استعمالها - حتى بالنسبة للغة التي نتكلمها منذ الطفولة - في نطاق ضيق من الناس الذين نذروا أنفسهم لهذه الدراسات خاصة، ولكنه يعني - في مدلوله الحقيقي - ألا يكون الدارس غريباً عن أي شكل من أشكال الخطاب، ولا أي تعبير من التعبيرات التي يستعملها الكتاب والشعراء الذين يمثلون أدب تلك اللغة.

وهل يجزؤ أحد أن يزهو بامتلاك ناصية اللسان اليوناني، اذا لم يكن قرأ لاهوميروس، ولا سوفوكول، ولا آشيل، ولا بندار؟

وهل يعتبر عالماً بلغة الأدب الايطالي من لا يستطيع تذوق بترارك Petrarque، ولوتاس Le tasse وأريوست Arioste؟

وكلما اختلفت اللغة الشعرية عن لغة النثر، عند أمة ما، كانت دراسة الشعر أساسية لكل من يرجو تحصيل معرفة جيدة بتلك اللغة. (٢)

(١) Ibid.

(٢) Ibid.

وأما الأمور الخاصة بالشعر العربي فأولها أنه لا يوجد، من العصر الجاهلي حتى القرن الثاني الهجري، أي أثر تاريخي قادر على تعريفنا بحضارة العرب وآرائهم وأحكامهم وقوانينهم وسياستهم وأخيراً بنظام دولتهم ومجتمعهم، غير الأشعار التي انحدرت إلينا من تلك العصور القديمة، وغير الأمثال، والآثار - المتفاوتة في تلبية حاجتنا - التي احتفظ لنا بها المفسرون الأول للقرآن الكريم، والنحاة الذين كرسوا جهودهم لشرح تلك الأشعار القديمة، أولبحث عن أصول تلك الأمثال . . لقد كانت قصائد الشعر هي التي تسعفنا في اضاءة الجوانب المظلمة من ذلك التاريخ العتيق .

وان الذي يريد أن يرتقي الى أصل الشعوب، وأن يعيد صياغة التاريخ . ليأسف لكون تلك الآثار القديمة للأدب العربي ، التي هي حطام ثقافة متقدمة أكثر مما نظن، لم يصل إلينا معظمها .^(١)

وإذا كان هذا الأمر الأول، يجعل دراسة الشعر وسيلة لفهم التاريخ فقد ثنى دوساسي بأمر يجعل دراسة الشعر غاية في ذاته، حين قال: «حتى الآن، كنت أتحدث، وكأن الشعر العربي لا يستحق أن يصبح لذاته موضوع دراسة مستقلة، ويمكن أن يعتقد، بتجاوزي العيوب التي أخذت على الشعر العربي، انني أقف ملتصقاً له الشفقة نظراً للخدمات التي يمكن أن يقدمها لعلم التاريخ .

انني أبعد ما أكون عن مثل هذا الظن . . . وانني أقول في حماسة وثقة: ان الشعر العربي لا يملك حقاً أقل (من الشعر اليوناني واللاتيني) لتطبيق مواهب أولئك الذين اختاروا الأدب الشرقي، ليكون لهم شأن في خدمة عصرهم . انني لا أقوم هنا بمقارنة بين شعراء الجزيرة العربية وشعراء أوروبا الوثنية . . . انني أكتفي بأن أجد في هذا وذاك، على السواء، تطبيقاً اجرائياً نافعاً للذكاء، ومفاهيم نبيلة تسمو بالروح، ومشاعر حية تحرك الخيال بقوة، وتعابير حقيقية تجعل أحاسيسي في انسجام مع أحاسيس الشاعر. ومن يستطيع أن يحرم كثيراً من شعراء العربية هذه الصفات العظيمة، اذا كان قد قرأ، ولو الكتاب الرفيع الذي وضعه جونز W. Jones^(٢) واذا كان قد صار مألوفاً لديه، ولو بسبيل الترجمة، تلك الأشعار الشهيرة التي نظمت على عهد الرسول (ﷺ) أو قبل ذلك بأعوام قليلة، حيث تنفس كل المشاعر العظيمة للروح النبيلة والأبية للعربي

(١) Ibid.

(٢) لعل مؤلف جونز الذي يشير اليه دوساسي هو كتابه عن (المعلقات السبع) متناً وترجمة . (راجع: العتيقي ٤٧/٢ - ٤٨).

الحر وحيث معالم الجمال الصارخة، المنتشرة في الطبيعة، لم يستنفذها امتزاجها
بالأفكار التي هي أقرب الى الرقة منها الى الخشونة، والأساليب الأقرب الى الخيال
المبدع منها الى الحقيقة»^(١).

وبعدما يدعونا دوساسي الى التحقق من صدق قوله، بقراءة المعلقات وقصائد
الشفري والأعشى وكعب بن زهير، من الجاهليين، والمتنبي وأبي العلاء والطغرائي
والبوصيري، من الإسلاميين، يشير الى ان هناك عيوباً تسري بنصيب متفاوت الى
أولئك الشعراء، فتسبيء الى روح الشعر العربي. «ولكن أيستلزم اعترافنا بهذه الحقيقة
انكار جملة من المحاسن الحقيقية؟ ومنذ متى جاز لنا أن نحكم على الشعراء الذين
ظلوا دون مرتبة هوميروس وفيرجيل، أو الخطباء الذين لم يدركوا شهرة ديموستينوس
Demosthenes وشيرون Ciceron بالنسيان؟»^(٢)

ثم أنه يدعو، بعد هذا، الى ضرورة قراءة الشعر العربي في أصوله باللغة التي
نظم بها، لأن من شأن كل ترجمة للشعر أن تحجب حقائق الجمال، وتمنع من التقدير
الحقيقي لذلك الشعر. أكان دوساسي مقتنعاً بما يقول، في دفاعه عن الشعر العربي،
أم أنه كان يدافع عن مركزه، باعتباره أستاذاً للعربية؟

ان هذا السؤال نابع من أن هذا المستشرق، بعدما قرر ضرورة دراسة الشعر
العربي لذاته، عاد ليقرر فائدة عملية من ذلك: «أعني الضوء الذي يلقيه الشعر العربي
على شعر آخر، الهني في مصدره، رفيع كالسماوات التي يستمد منها أصله، ولكنه انساني
في توجهاته، ما دام مكرساً لتعليمنا، وإعادة تشكيل عاداتنا، والسمو بأرواحنا نحو
خالقنا جميعاً، وتلقيننا خشية أحكامه، والاعتراف بآلائه، والثقة في طبيعته الأبوية
(٣)، وأخيراً كان يعلمنا الانتصار، عن طريق المشاعر القدسية والنبيلة، على بهارج
الشهوات الكاذبة، وأوهام الكبرياء الجاذبة، وكل الجهود المكونة من ضلال الروح
وتشوهات الفؤاد.

فاذا كان لدراسة الشعر العربي أن تساعدنا - كما نظن - على الغوص عميقاً في
خبايا شعر صهيون القديم، واذا كنا - بواسطته - سنرفع بعض الكلمات التي تجعلنا
أقل استجابة لأناشيد عيسو Isale . . . وألوان حزقيال Ezechiel العبقريّة والرائعة، وأناث
أيوب Job المريرة، وتعبيراته الحية عن براءته الثابتة، والحنان مزاهير داود David المتنوعة

(١) OP. cit. 14.

(٢) Ibid. P. 15

جداً، والرفيعة والمؤثرة جداً، أفيمكن بعد ذلك أن نظل مصرين على القول بأنه ينبغي قرع السن ندماً على الجهود المبذولة من أجل تحصيل معرفة، كان لها الفضل في تمكنا من كل هذه النتائج؟^(١)

ان هذه النظرة المازجة ما بين حب اكتشاف عالم الشرق المجهول وبين الاحتفاظ بالمركزية التي تجعل الغرب أصل الحضارات واليه ينبغي أن يؤول كل انجاز حضاري، قد اخترقت الزمن لتسري الى عامة مفكري الغرب. وهكذا نجد ناقداً فرنسياً يقول:

«ينبغي للفرنسيين أن يتوصلوا الى معرفة وتقدير الآداب الأجنبية، بدون أن يصدموها اذا رأوها لا تنطبق أبداً على ذوقنا المحدود... وهكذا يضاف ذوقنا الى العبقريّة الأجنبية التي هي على شيء من الهمجية»^(٢).

لقد رأينا كيف كان من خصائص المستشرق، الى مطلع القرن الثامن عشر، الاحاطة بالدراسات الشرقية التي كانت آنذاك ضيقة ومحدودة، ولكن الوضع تغير مع القرن التاسع عشر تغيراً ملحوظاً، واذا كان بعض الأعلام مثل، دوساسي ظل على منهجه الموسوعي، في الاهتمام بالآداب والفلسفات والتاريخ والنحل والمذهبية، فان هذا الاتجاه بدأ يتراجع فاسحاً المجال لتيار جديد، يدعو الى التخصص، كما يدعو الى الانتقاء. ولكن هذا الاختيار كان ينبغي أن يجد له سنداً منطقياً أو - على الأقل - مقبولاً لدى الجمهور المهتم، ولذلك شرعت طائفة من المستشرقين في شن هجوم ضد الدراسات التي تنصب على الجوانب الفنية والجمالية من الشرق، معلنة أنه ينبغي تخطي شرق - (ألف ليلة وليلة) بحثاً عن الشرق العالم، أو الشرق (الناقل) علوم الحضارات العتيقة، من أجل وصل حاضر الغرب بماضيه، ولو عن طريق هؤلاء الوسطاء.

وقد آتت هذه الحملة أكلها حين تصدى المهتمون بالآداب والفنون ليشبتوا أن دراساتهم لا تخلو من الفوائد (المادية) التي يمكن أن تفيد الغرب في بنائه الحضاري. وقد تنازعت هذه الطائفة نزعتان:

(١) Ibid. 21

(٢) فيليب فان تيغم: المذاهب الأدبية الكبرى - ترجمة - فريد انطونيوس، منشورات عويدات - بيروت - ط ٤. ١٩٦٧ - ص. ١٨٤.

- نزعة تستجيب للهواجس الداخلية التي ترى أن (الأدب الشرقي) جدير بأن يدرس لذاته، وأن من شأن ذلك أن يسهم في تهذيب الذوق الأدبي الغربي وتنميته، دون أن نفقده خصائصه، ما دامت الآداب تتضمن جوانب إنسانية مشتركة، لا تستطيع المميزات المحلية محوها أو الغاءها.

- ونزعة تخضع لشرط التحدي والاستجابة، فتقف موقفاً دفاعياً ترجو من ورائه التدليل على أن دراسة الآداب الشرقية لا تقل أهمية ولا فائدة من دراسة فلسفات الشرق وتاريخه وعلومه المختلفة، وأن هذه الآداب قد تكون، في كثير من الأحيان، أصدق وأقوى تعبيراً عن روح الحضارة الشرقية، وعادات وأخلاق وأمزجة الأمم المنضوية تحت لواء الحضارة.

بيد أن طابعاً مشتركاً يجمع بين النزعتين، إذ أنه حتى بالنسبة لتلك الطائفة المتحمسة لآداب الشرق، فإن تلك الحماسة تجد متكأ لها من خلال الحضارة الغربية نفسها، وقصارى الأمر في نهاية المطاف أن نعجب من وجود هوميروس أو فيرجيل تحت خيمة عربية.^(١) وقد لاحظ أ. سعيد أن دوساسي «دافع عن فائدة أشياء كالشعر العربي وقدرتها على إثارة الاهتمام، غير أن ما كان يقوله بالفعل هو أنه كان على الشعر العربي أن يحول تحويلاً ملائماً على يد المستشرق قبل أن يتاح له أن يتذوق ويقدر. وكانت الأسباب بصورة عامة معرفية، بيد أنها كانت كذلك تحتوي على تبرير استشراقي للذات».^(٢)

أو كان ذلك هو حال المستشرقين مع المتنبي؟

٢- ان اعتراضات المعترضين، الذين يمثل شولز F. E. Schulz^(٣) نموذجاً صارخاً لهم، تتمثل في أن الناس ينتظرون بفارغ الصبر حصيلة غنية من المعارف أكثر فائدة، وأشد تنوعاً. لذلك لا ينبغي أن نملاً هذا الانتظار بمزيد من أشعار العرب والفرس.

(١) V. HUGO: Les orientales, P. 428.

(٢) الاستشراق: ١٤٩.

(٣) اهتم هذا المستشرق بابن خلدون خاصة، ونشر عام ١٨٢٥ مقالاً عن (كتاب ابن خلدون، تاريخاً ونقداً). ويعتبر هذا المقال مثلاً للتيار الاستشراقي الداعي الى صرف النظر عن (اللغة الشرقي) المتمثل في الشعر، الى الجانب العلمي من حضارة الشرق الذي من شأنه أن يساعد الغرب على أن يجد حلاً لبعض القضايا المهمة المتعلقة بالطبيعة وتاريخ الانسان.

ان هناك ركائماً من الطبقات والترجمات والشروح المخصصة للشعر ولا ينبغي لبريق الشعر الشرقي أن يعمي أبصار معجبيه الأوروبيين، فيصبح بيت للمتنبي أنفس من النثر البسيط لهذا أو ذاك من الفلاسفة أو المؤرخين العرب أو الفرس.

ان (مبالغات المتنبي) لا تساعدنا فيما نريده من جعل الجمهور في موقع يمكنه من أن يتذوق عبقرية العرب الخالدة، وأن يفهم بعمق روح هذا الشعب (قاهر العالم وناقل العلوم).

ان المستشرقين المهتمين بالمتنبي، والشعر الشرقي عموماً، لا يكتفون - في نظر شولز - بالتوجه نحو هذا الشعر فقط، بل نحو تجميله أو تشويهه (مما يعني شيئاً واحداً)، ليناظر الطريقة الأوروبية، وهذا عمل مضر بالأداب الشرقية، وهو في الوقت ذاته كان قد أسهم في تكوين رأي أكثر خطأ عنه، بين جمهور منصف غير جائر.

ثم ان هذه المنظومات (العجائية) التي يمثلها شعر المتنبي. لا تقدم لنا معطيات موضوعية تساعد على إيجاد حل لقضية واحدة من القضايا الأساسية الكثيرة المتعلقة بتاريخ الانسان والطبيعة.

وقد تصدى دولاكرانج أحد المهتمين بالمتنبي، لمقال شولز وتبع آراءه، عاملاً على نقضها عروة عروة.^(١)

ويمكن تلخيص ملاحظات دولاكرانج فيما يلي :

ان القول بأن أشعار المتنبي، وحافظ وسواهما تحجب أبصار العلماء عن النثر الفني للفلاسفة والمؤرخين، بحاجة الى دليل.

الآن المستشرقين، اذ يرغبون في التعريف بجانب من حضارة الشرق، يصير عليهم لزماً ألا يدعوا شيئاً من تلك الحضارة الا نشره؟

أيقوم اهتمامهم بالشعر دليلاً على تفضيلهم الشعر على الفلسفة والتاريخ؟ وهل

(١) De Lagrange: Défense de la poésie orientale, ou réplique a un passage. Paris, 1826.

وقد قرىء هذا المقال بتاريخ ٢ يناير ١٨٢٦ في جلسة بالجمعية الآسيوية وكان مما قاله دولاكرانج :
«إذا كان بعضهم سيظن أنني ما كتبت بضغط خارجي فإنه مخطيء. إن الرأي الذي أسوقه هو في العمق نفس الرأي الذي أعلنته عندما شرحت فيدرو كونيوس نيبوس. انني بالمناسبة لا أنتمي إلى أي حزب. فإن كان فيما سأكتب شيء مذموم، فلينسب إلي، وإذا كان فيه ما هو جدير بالحمد فالي فليسند».

يقوم الاهتمام بهومروس مثلاً دليلاً على أنه أفضل من هيرودوتس أو أفلاطون؟ ان من طبيعة الشعر أنه أكثر صدقاً في التعبير عن طبائع الأمم وعبقريتها وأمزجتها وأساليب تفكيرها. صحيح أن كثيراً من الشعر، ومن الكتابة الفنية العربية والفارسية، مليء بالزخرفة والتلاعب بالكلمات، مما يصدد الذوق الغربي، الا أن الأمر يتعلق بضرورة التعريف بالذوق والفكر وأسلوب الكتابة عند العرب والفرس. ان من شأن تلك الأشعار المنشورة أن تلبي الفضول المتسائل: «أليس للعرب والفرس أنماط مختلفة من الشعر؟ اذن فأرونا شيئاً آخر جديداً».

وقد يعترض معترض قائلًا: ان اعجاب بعض العلماء بالشعر والأدب الشرقيين، يمنعه من الانتباه الى موضوعات أخرى أشد خطورة وأجل فائدة. وهنا ينبغي التذكير بأعمال المستشرقين من أمثال شولتنز Schultens ورايسكه Reiske وبوكوك E. Pococke وجونز W. Jones وهامر Hammer وفرايتغ Freitag، ودوساسي خاصة، الذين لم تكن أعمالهم لتفصل بين الشعر والتاريخ.

أما القول بأن المعلقات ومبالغات المتنبي وغزليات حافظ لا تساعد على فهم «روح الشرق» فهو يوهم القارئ الذي ليس له اطلاع على حقيقة الأدب الشرقي، ان هناك فعلاً أشياء جديرة بالاهتمام غير أشعار العرب والفرس. وأما تسمية ذلك الشعر، شعر المتنبي وحافظ وسواهما، «منظومات عجابية»، و«مفاهيم خرافية»، دون أي تلميح أو تمييز، ودونما استناد في اطلاق هذا الحكم إلى ركن شديد، فيدل منطقياً اما على عدم قراءة هذا الشعر، واما على عدم تذوق الشعر وفهمه اطلاقاً.

ان هذه الأشعار ليست أكثر غرابة من فاوست Faust وكتس البرلشنكي Goetz de Berlichingen اللذين لا تتحدث ألمانيا كلها عنهما الا باعجاب.

ان رسالة الشعراء الأساسية، آسيويين كانوا أم أوروبيين، هي التحرك بقوة في مجالين حيويين جداً لدى معظم الناس وهما: الفكر والخيال. انه لا ينبغي أن نبحت لدى الشعراء حلاً لقضايا الانسان الكبرى، على الرغم من أن للشعراء، كالفلاسفة والمؤرخين، آراءهم المتعلقة بهذه القضايا الكبرى.

وأخيراً يدعو دولاكرانج صاحبه شولز الى ألا يحيد في كتابته عن هدفه، وألا يقارن بين نثر ابن خلدون وشعر المتنبي، لأن الجمهور لا يعرف ولن يعرف أبداً، ما نثر هذا ولا شعر ذاك، لذلك فهو مدعو الى أن لا يحتقر أعمالاً قيمة تخالف ذوقه، وان من

شروط العالم أن يهتم بما يتضمنه أثر ما، أكثر مما يهتم بما ينبغي أن يتضمنه ذلك الأثر.

لقد كان العرب دائماً يقدسون الشعر، ولذلك لا ينبغي أن نشغل أنفسنا بضجيج غزواتهم فقط بل لا بد من أن نضع تحت أبصارنا كثيراً من شعرائهم وكتابهم، كي نزداد معرفة بفكر هذا الشعب وعبقريته ولغته التي هي (أكثر لغات آسيا غنى وعبقرية على الإطلاق).

إن أشعار أبي الطيب ليست عديمة القيمة، لمعرفة قسم من تاريخ الشرق، وليست مبالغاته مما ينبغي أن يفاجئنا، فنحن إن لم نجد ما يماثلها من المبالغات عند الشعراء الأوروبيين المعدودين أكثر الشعراء حكمة، وجدنا مبالغات موازية، بل إننا غالباً ما نجد عندهم من المبالغات ما لو ترجم باخلاص إلى العربية أو الفارسية، اذن لجعلت شعوب هاتين اللغتين تتولى بكل تأكيد دونها استهجاناً. ثم إن مبالغات أبي الطيب ليست من الكثرة بحيث يراد لها أن تكون، كما أنها ليست جميعاً قبيحة إلى الدرجة التي تخنق آيات الجمال الحقيقية التي ينطوي عليها ديوانه.

فإن يكن، من بين العلماء الذين يقرأون شعره ويدرسونه، من يرفعه إلى مقام النجوم، ويعجب به، اعجاباً يحجب عنه كل نقیصة، فإنه لعديم الذوق، ولا يتمتع بشيء من أنواره. ولكن لا ينبغي - في الوقت ذاته - لأولئك الذين لا يحبون أبا الطيب ولا يستمتعون بشعره، ألا يروا عنده غير المبالغات، مستمتعين بانكار مزاياه.

وهكذا يتبين أن سر العناية بالمتنبي في القرن التاسع عشر، كما ظهرت من خلال نصوص دوساسي ودولاكرانج خاصة، يتصل بمجموعة من الأهداف، منها أن هذه العناية جزء من العناية بالشعر العربي الذي لا تتم الاحاطة بالحضارة الإنسانية إلا بالاعتناء به. ودراسة الأدب العربي، كدراسة الآداب الأجنبية الأخرى، تعمل على صقل الذوق الأوروبي وتهذيبه. ثم إن الشعر العربي يساعد على فهم روح الحضارة العربية وفقه تاريخها وأخلاقيها وعاداتها، ولا يمكن الاهتمام بالشعر العالمي، دون أن يكون للشعر العربي نصيب وافر منه، لأنه شعر يتضمن ثلاث خصائص متميزة: القوة والسمو والأصالة.^(١) وشعر أبي الطيب هو عصارة الحضارة العربية، وهو يحمل - إضافة إلى قيمته الفنية - جوانب تاريخية وفلسفية مهمة لا يجوز التغاضي عنها، دون

(١) De la grange: OP. cit.

أن ننسى أنه يمتلك من الخصائص الجمالية ما يجعله جدير بأن يدرس لذاته .

وقد أعاد الاستشراق المعاصر طرح الأسئلة المتعلقة بالفائدة المرجوة من وراء الاهتمام بالمتنبي ، وبالشعر العربي عامة ، وهو شعر «تناقض أسسه كل مفاهيمنا (نحن الغربيين) وتصدم صنعته الفنية أذواقنا وعاداتنا، وهي لا تقبل عادة إلا في لغتها نفسها» (١).

وواضح أن هذا الطرح الذي يجرّد الآداب من صفاتها الانسانية يمثل تخلفاً، قياساً الى نظرة القرن التاسع عشر التي كانت ترى ضرورة قدر النص الأدبي لذاته، بغض النظر عن البلد الذي أنبته أو الشعب الذي أبدعه، مع الأخذ بعين الاعتبار الأزمنة والأمكنة التي نشأت فيها تلك الآداب. لا بد من الكشف عن الخصائص الجمالية والفكرية للنص المدروس دون أن تحجبنا عن الحق رؤية ما، قد لا تنبع من طبيعة الابداع ذاته. (٢)

ومع ذلك فنحن نستطيع التمييز، بالنسبة لمستشرقي القرن العشرين أيضاً، بين فئة لا يمكن أن يكون اقبالها على العربية وآدابها خالصاً لوجه تلك الآداب، ما دامت ترى أنه «لكي تقرأ نصاً عربياً سليماً ينبغي فهمه، ولكن من أجل فهمه ينبغي قراءته قراءة سليمة، وهكذا نجد أنفسنا داخل حلقة مفرغة» (٣) وبين فئة أخرى ترى أن الاستشراق لم يكد يتجاوز حد الاحياء والاستصلاح، وأنه ينبغي تجديد وسائل دراستنا للآدب العربي الذي «لعله أغنى الآداب العالمية» (٤) وخلافاً للآداب الأخرى، فإننا ازاء الأدب العربي «يمكن القول: ان الشر، حتى عندما يمشي، تظن أنه يرقص» (٥).

ان القضية فيما يرى بلاشير «تكمّن في معرفة ما اذا كان لنا - معشر الغربيين - الازورار عن هذا الشعر (العربي) القديم، بدعوى أننا ندرك جوهره ادراكاً سيئاً. انني أعتقد شخصياً - يقول بلاشير - أن هذا الفهم مليء بالمخاطر. والحق أن انتاجاً فنياً

(١) Blachère: Vue d'ensemble sur la poétique classique des Arabes.

extrait de la revue des Etudes Sémitiques, 1938, 1.

(٢) De La grange: OP. cit.

(٣) C. Pellat: langue et littérature arabes. A. Collin 1970-P. 30

(٤) G. Wite: littérature arabe. P. 856

(٥) E. Dermenghem: les plus beaux textes arabes-Paris 1951, P. 6

Gaston Wiet (1887 — 1971), Revue des Etudes Islamiques Tome XXXIX (1971), PP. 205-207.

يحتل تلك المكانة العالمية في ثقافة أجيال كثيرة، يشكل - دون أدنى شك - عنصراً أساسياً من عناصر الحضارة. انه ينبغي اذن أن يهتم به المؤرخ، كما يهتم بالهندسة المعمارية والفنون الأخرى. أياكون من المبالغة القول ان دراسة هذا الشعر العربي القديم مهم لمعرفة الشرق الوسيط، تماماً كدراسة آثار القاهرة أو قرطبة»^(١)

معرفة الشرق، ذلك هو الهدف الذي كلما تنوسي عاد ليطل من جديد، ليحتضن المستشرق الشرق «ويعرضه لتحليل متقصد متعاطف، أحياناً لكنه أبداً مسيطر»^(٢).

ومع ذلك فنحن نستطيع أن نرى، بالاضافة الى هذا الاتجاه الذي ينظر الى الشعر العربي بميزان التاريخ، أي بميزان ما يقدمه لنا من معرفة تاريخية عن العرب وحضارتهم، اتجاهاً آخر يرى أن الشعب العربي كان يعيش «بالماء والشعر» ولذلك ينبغي الاهتمام بذلك الشعر الذي ساعد الناس على احتمال متاعب الحياة، وأعطى كل واحد قسطاً من السعادة التي كان جميع الناس بحاجة اليها. ^(٣) ولذلك فـ «ان هدفنا متواضع، فنحن نريد أن نجعل القراء يحسون بأحد جوانب هذا الأدب، ان لم نسع الى جعله محبوباً». ^(٤) ذلك «بأن عيون الشعر العربي تمثل تراثاً ثقافياً قيمته تهم الانسانية بكاملها. انها موئل أخوة لا غنى عنها، وشهادة تفاهم وسلام». ^(٥)

وهكذا يضاف الى عامل اشباع الرغبة في معرفة كنوز الشرق، عامل اغناء اللغة (أو اللغات) الأوروبية بصورة مشعة، وتعابير قوية وشاعرية يتضمنها الشعر العربي.

٣- لقد وجد أبو الطيب لنفسه مكاناً بارزاً بين الدراسات الشرقية المنظمة في أوروبا، منذ انطلقت هذه الدراسات مع (المكتبة الشرقية) لديربيلو.

ونستطيع تبين مظاهر العناية بأبي الطيب من خلال ثلاثة محاور هي :

- دراسة حياة أبي الطيب وشعره.

- العناية بديوانه، شروحاً واختيارات.

- ترجمة شعره.

(١) Vue d'ensemble: 18

(٢) أ. سعيد: الاستشراق. ٨٧.

(٣) G. Wiet: leçon inaugurale, faite le mardi 4 décembre 1951, au collège de France. PP. 30-31.

(٤) Ibid.

(٥) R. Khawam: la poésie arabe, des origines a nos jours. Marabout université-Verviers (belgique) 1967. P. 29.

أولاً : الدراسة .

من أقدم ما نجده في ذلك الفصل الذي عقده ديربيلو B. d'Herbelot (١٦٢٥ - ١٦٩٥) في (المكتبة الشرقية)^(١) للمتنبي . وقد قدم فيه ، لأول مرة في أوروبا ، ترجمة مختصرة للشاعر ، عرض فيها لنسبه وقبيلته ولقبه ، كما عرض لما نسب اليه من ادعاء النبوة ، ثم سجنه وتوبته ، وعلاقته بحكام عصره من سيف الدولة حتى عضد الدولة ، ثم أشار الى مقتله على يد بني أسد .

وقد خص ديوان الشاعر بإشارة موجزة .

كان علينا أن نتظر قرابة قرن من الزمان ، بعد ديربيلو ، حتى يظهر سلفستر دوساسي De Sacy لينهض بالدراسات المتنبية في فرنسا ، في حين استمرت في بقية أقطار أوروبا حركة الاهتمام بأبي الطيب دراسة واختيارات وترجمة . ولعل من أهم ما نجد في ذلك ، ما قام به الألماني رايسكه Reiske عام ١٧٦٥ من اختيارات شعرية لأبي الطيب ، مصحوبة ببعض التعليقات والنظرات النقدية التي كان لها صدى كبير في أعمال خلفه من المستشرقين .^(٢)

ومن ذلك أيضاً العمل الذي قام به النمساوي هامر - برجستال Hammer-Purgstal حين أرفق ترجمته ديوان الشاعر بمقدمة دراسية نقدية .^(٣)

ثم قدم بوهلن P. Böhlen دراسة أكثر تفصيلاً عام ١٨٢٤م ، حيث اهتم بدرس حياة أبي الطيب ، وعرض آرائه الدينية ، كما اهتم بدراسة الديوان دراسة أدبية .^(٤)

وأما دوساسي في (المنتقيات العربية)^(٥) فقد اهتم أولاً بتعريف القارئ بجهود سابقه من المستشرقين الذين اهتموا بأبي الطيب ، ثم قدم اختيارات مصحوبة بقدر

(١) barthelemy d'herbelot: Bibliothèque orientale, Paris 1782. T. IV PP. 370-379.

(٢) J. J. Reiske: proben der arabischen dichtung, in verlebten und traugen gedichten aus Dem Motanabbi. Leipzig, 1765.

(٣) (مختارات من الشعر العربي ، غزليات ومراث من ديوان المتنبي)

Hammer-Purgstall: Mutanabbi, der grosse arabische Dichter, Vienn, 1824

(٤) P. Böhlen: commentatio de Motenabbio poeta Arabum eiusque carminibus. (bonn, 1824)

Blachère: un poète arabe, P. 326 : انظر في شأن هذا الكتاب :

(٥) S. De Sacy: chrestomathie arabe, Paris 1826-1827.

صالح من الملاحظات والتعليقات والنظرات النقدية التي تعتبر تمهيداً جاداً للدراسات المتنبية في فرنسا.

كما لم تخل اختيارات دولاكرانج العربية^(١) من تعليقات دامة، حول شعر المتنبي.

وما أن أطل القرن العشرون، حتى دشن ك. هوار (Clement Huart) (١٨٥٤ - ١٩٢٧) سلسلة الكتب التي بدأت تهتم بتاريخ الأدب العربي، بكتاب: (الأدب العربي)^(٢). وقد عد هذا الكتاب رائداً في ميدانه، وقد نبه مؤلفه في مقدمة الكتاب الى أنه لم يوجد في الفرنسية، الى حين صدور كتابه، تاريخ للأدب العربي^(٣). وقد عقد المؤلف للحمدانيين في حلب فصلاً خاصاً^(٤)، وفيه عرض لأبي الطيب المتنبي، مقدماً نبذة عن حياته وجملته من الأحكام النقدية عن شعره.^(٥)

وبعد حوالي عشرين سنة من ظهور كتاب هوار، أصدر البارون كارادوفو (Carra de Vaux) (١٨٦٧ - ١٩٥٣) كتاباً عنوانه: (مفكرو الإسلام)^(٦) تطرق فيه بايجاز لحياة أبي الطيب وشعره.^(٧)

ثم جاء بلاشير.

وقد اهتم هذا المستشرق الكبير مراراً بالمتنبي.

ففي عام ١٩٢٩ دشن دراساته عن المتنبي بمقال عنوانه: (الشاعر العربي المتنبي والغرب الإسلامي)^(٨). وقد اتسم هذا المقال بكثير من الجرأة والاقدام في اطلاق الأحكام المتعلقة بحياة أبي الطيب وشعره، على الرغم مما اكتنفه من أخطاء واضحة، أولها الخطأ في تحديد تاريخ ميلاد الشاعر ووفاته، كما سنرى بعد.

(١) G. De la Grange: Anthologie arabe, Paris 1828.

(٢) C. Huart: Littérature arabe. Paris 1902.

(٣) Ibid: V

(٤) Ibid: P. 91

(٥) Ibid: PP. 92-94.

(٦) Baron Carra de Vaux: les penseurs de l'islam, Paris 1921.

(٧) Ibid: T I, PP. 333-334.

(٨) R. Blachère: le poète arabe al-Mutanabbi et l'occident musulman. Revue des Etudes Islamiques. Vol. III, PP.

127-135. Paris 1929.

ولعل أخطر ما جاء به بلاشير في هذا المقال من الأحكام ذهابه الى أن أبا الطيب كان داعية قرمطياً في بادية الشام ، وأنه اتهم خطأ فيما بعد بادعاء النبوة ، بل ونظم قرآن جديد أيضاً . وقد كانت القرمطية تهمة جديدة يبتدعها بلاشير ليتلقفها من بعده فئة من المستشرقين والعرب على السواء .

وفي عام ١٩٣٥ ، يتقدم بلاشير بأطروحته عن أبي الطيب ، وعنوانها : (شاعر عربي من القرن الرابع الهجري «العاشر الميلادي» أبو الطيب المتنبّي - بحث في التاريخ الأدبي -)^(١) وهي الى الآن أوفى ما كتبه المستشرقون عن أبي الطيب على الإطلاق .

وفي عام ١٩٣٦ ، نشر هذا المستشرق مقالاً عن (حياة أبي الطيب وشعره) ضمن المجموعة التي أصدرها المعهد الفرنسي ، احتفاء بالذكرى الألفية لأبي الطيب ، وقد ضمت هذه المجموعة ستة بحوث ، شارك بها كل من ل . ماسينيون ، وكودفروا دوممبين ، وبلاشير وماريوس كنار ، وجان لسيرف ، وجان سوفاجه^(٢) .

فأما ماسينيون (١٨٨٣ - ١٩٦٢) فقد وجد في أطروحة بلاشير عن (قرمطية المتنبّي) ما يقوى اتجاهه الباطني في البحث ، فراح يوسع من هذا الباب بطريقته المعهودة ، ويلتمس له أسباباً من عصر الشاعر وحياته وشعره ، بالتفسير والتأويل ، ويفترض أموراً يبني عليها نتائج يراها يقينية ، ولذلك انتهى به الأمر الى أن يسم القرن

(١) Un poète arabe du IV siècle de l'hégire (X siècle de J. C.)

. About-Tayyib al-Mutanabbi (Essai d'histoire littéraire), Paris 1935

راجع مقدمة هذا البحث ، ص . ١١ .

(٢) Al-Mutanabbi: Recueil publié à l'occasion de son millénaire-Beyrouth 1936. (mémoires de l'Institut français de

Damas):

-L. Massignon: Mutanabbi devant le siècle Ismaélien de l'Islam.

-Gaude froy-demombynes: Mutanabbi et les raisons de sa gloire.

-R. Blachère: La vie et l'œuvre d'Abou-t-Tayyib al-Mutanabbi.

-M. Canard: Mutanabbi et la guerre Byzantino-arabe. Interet historique de ses poésies

-J. Iecart: la signification du racisme chez Mutanabbi

-J. Sauvaget: Alep au temps de Sayf-ad-Daula.

وقد ترجم هذه المقالات أكرم فاضل ، ونشرت الخمس الأولى منها مجلة المورد العراقية واعتذرت عن نشر المقال السادس . (راجع : المورد . م ٦ - ع ٣ - ١٩٧٧) .

الرابع الهجري بأنه (القرن الاسماعيلي للإسلام).

وأما كودفروا - دومميين (١٨٦٢ - ١٩٥٩)، فيمتاز باجتهاد في البحث عن الأسباب الفنية لشهرة المتنبي، دون اغفال القضايا التاريخية، بيد أن هذه القضايا لا ترقى الى مزاحمة الأسباب الفنية، مما يجعل هذا البحث يتميز، عن بقية البحوث الستة، بغلبة الفني على التاريخي.

في حين أعاد بلاشير، بصفة عامة، طرح ما أثاره في كتابه السالف الذكر.

وأما كنار (١٨٨٨ - ؟) فقد اهتم أساساً بالنظر الى شعر أبي الطيب، باعتباره مصدراً من مصادر التاريخ، عند كل حديث عن العلاقة العربية - البيزنطية في القرن الرابع.

وقد استوقفت لسيرف (١٨٩٤ - ١٩٨٠) نزعة العروبة الواضحة القسّمات في شعر أبي الطيب، فذهب في تفسيرها مذهباً بعيداً، اذ لم يفهمها الا على أنها «عرقية» خالصة كانت توجه المتنبي وتتحكم في سيرته.

واكتفى سوفاجه (١٩٠١ - ١٩٥٠) بمحاولة تقديم صورة أمنية عن مدينة حلب، على عهد سيف الدولة، مهتماً بالجوانب التاريخية والجغرافية معاً، مصدراً بحثه بأبيات المتنبي التالية:

لا أقمنا على مكان وان طا	ب ولا يمكن المكان الرحيل
كلما رحبت بنا الروض قلنا:	حلب قصدنا وأنت السبيل
فيك مرعى جياننا والمطايا	واليها وجيفنا والذميل
والمسمون بالأمير كثير	والأمير الذي بها المأمول

وفي عام ١٩٣٨م، بدا بلاشير معنياً بقضية تحقيق نسبة الشرح المسمى (التبيان في شرح الديوان) المنسوب للعكبري. وقد كان أول من أثار الشك حول هذه النسبة، مصطفى جواد، في نفس السنة^(١)، وقد عاد الى معالجة الموضوع نفسه عام ١٩٤٧، حين ذهب الى أن (شرح ديوان المتنبي لابن عدلان لا للعكبري).^(٢)

(١) M. Jawād, petites découvertes dans les mss arabes de la bibliothèque nationale de Paris, dans R. E. I., 1938. (Revue des Etudes Islamiques).

(٢) مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق: م ٢٢ - ١٩٤٧. ص ص ٣٧ - ٤٧ / ١١٠ - ١٢٠. وقد =

وقد تقدم بلاشير الى المؤتمر العشرين للمستشرقين ببحث في الموضوع تساءل فيه: هل للعكبري شرح على ديوان المتنبي؟^(١) ثم عاد فنشر (ملاحظة حول شرح من شروح المتنبي)^(٢).

وقد انطلق بلاشير من مقال مصطفى جواد، مقراً بأن بعض حججه، في الشك في نسبة الشرح الى العكبري، قوية، وقد حاول بلاشير أن يضيف اليها حججاً أخرى، إلا أنه في الوقت ذاته ناقش بعض ما قدم جواد من حجج وردّها. وإذا كان بلاشير يتفق مع مصطفى جواد في نفي نسبة (البيان) الى العكبري، فإنه يخالفه فيما ذهب اليه من أن الشارح هو ابن عدلان، كما سنرى بعد.

هذا وقد ظهرت من بعد في فرنسا عن المتنبي مقالات، كما ظهرت كتب عن الأدب العربي تناول فيها أصحابها، في تفاوت ملحوظ، بعضاً من سيرة المتنبي ودراسة شعره، ومن ذلك مقال يوسف ضاهر Joseph Daher (بحث في التشاؤم عند الشاعر العربي المتنبي).^(٣)

وعرض لك فييت Gaston Wiet (١٨٨٧ - ١٩٧٨) في كتابه (مدخل الى الأدب العربي)^(٤) لعصر أبي الطيب (والذي سماه - متابعة لماسينيون - العصر الاسماعيلي)، وبلاط حلب الحمداني، ووقف وقفة عند الشاعر متناولاً بعض القضايا الفنية والتاريخية.

كما عرض ش. بيلا Charles Pellat في فصل (شعراء شاميون) Poetes Syriens من كتاب (الأدب العربي)^(٥)، لأبي الطيب المتنبي، بيد أن كل مصادره عن الشاعر كانت

= أعيد نشر المقال في الجزء الثاني من كتاب (في التراث العربي) لمصطفى جواد، قدم له وأخرجه ونصص فهرسه محمد جميل شلش وعبد الحميد العلوجي - دار الرشيد للنشر - وزارة الثقافة والاعلام - بغداد - ١٩٧٩.

(١) Existe-t-il un commentaire d'Al-Ukbari sur le Divan d'Al-Mutanabbi "Actes du 20 Congrès International des Orientalistes" Bruxelles 1938.

(٢) Notes sur un commentaire du Diwan d'Al-Mutanabbi Extrait des annales de l'institut d'etudes Orientales. T IV 1938 librairie Larose. Paris.

(٣) Essai sur le pessimisme chez le poète arabe Al-Mutanabbi (Arabica IV-1957).

(٤) Introduction a la littérature arabe. éd. Maisonneuve et Larose-Paris.

(٥) La littérature arabe, Paris

استشراقية، معتمداً أساساً على بلاشير، وهو بذلك لم يكد يضيف شيئاً جديداً، وكتابه بصفة عامة كتاب مدرسي، لا يصلح لغير المبتدئين.

وحاول أ. ميكال A. Miquel أن يدفع بالدراسات المتنبية في فرنسا قدماً، من خلال جملة من البحوث، سواء أتلک التي ضمنها بعض كتبه، أم تلك التي أخرجها في شكل مقالات مستقلة، ولا سيما بحثه الذي شارك به في مهرجان بغداد عام ١٩٧٧، وهو بعنوان: (المتنبي شاعر عربي: بعض التأملات)^(١).

ويبقى بلاشير أشد هؤلاء أثراً في الدراسات المتنبية عموماً، وتنبع قيمة أبحاثه لا من ذاتها فحسب، بل أيضاً من الأخاديد العميقة التي خلفتها في مسيرة النقد العربي الحديث، فضلاً عن النقد الغربي، حيث نقلت الى ساحته الاحتدامية كثيراً من القضايا التي ما يزال بعضها الى الآن، وبعد مرور نصف قرن من الزمان، يثير كثيراً من الجدل مما سنرى بعض آثاره من بعد.

ثانياً: الديوان.

اهتم المستشرقون بديوان أبي الطيب وشروحه، فأقبلوا على نشر بعض تلك الشروح، وعملوا على تقديم اختيارات من الديوان الى الغربيين، وقد افتتحت هذه الجهود بما فعله كولبوس J. Gollus (١٥٩٦ - ١٦٦٧) الذي أدرج قصائد المتنبي التي قالها في شبابه، في ذيل كتاب (النحو العربي) لأربنيوس T. Erpenius (١٥٨٤ - ١٦٢٤) الهولندي، الذي أعيد طبعه عام ١٦٥٦.

ونلقي الآن نظرة موجزة عن الجهد الاستشراقي في الاهتمام بديوان أبي الطيب، بالوقوف عند نموذجين اثنين هما: رايسكه وديتريصي.

فأما الألماني رايسكه، فقدم لنا اختيارات من شعر المتنبي^(٢) عام ١٧٦٥. وتضم هذه الاختيارات ست عشرة مقطوعة غزلية، ومرثيتين لأبي الطيب. وقد مهد رايسكه لمختاراته بهذه الأبيات^(٣).

(١) انظر مقدمة هذه الدراسة: ص. ٢١.

(٢) J. J. Reiske: Proben der arabischen Dishtkunts, In verlebten und traugen gedichthen aus Dem Motanabbi.

Leipzig 1765.

(مختارات من الشعر العربي، غزليات ومرث من ديوان المتنبي).

Ibid. P. 19 (٣)

وخفوق قلب لو رأيت لهيبه يا جنتي لظننت فيه جهنما
 فاذا سحابة صد حب أبرقت تركت حلاوة كل حب علقما
 يا وجه زاهية الذي لولاك ما أكل الضنى جسمي ورض الأعظما
 ان كان السلو أغناها فانني مسيب من كبدي معدما
 غصن على نقوي فلاة نابت شمس النهار تقل ليلاً مظلما

وواضح أن البيت الرابع مختل وزناً، مضطرب معنى، فقد حدث فيه عبث كبير.
 وصوابه:

ان كان أغناها السلو فانني أصبحت من كبدي ومنها معدما^(١)

وهذه الأبيات من شعر الصبا، ومطلع القصيدة:
 كفى أراني، ويك، لومك ألوما هم أقام على فؤاد أنجما
 ومثل تلك التحريفات في هذه المختارات كثير^(٢).

وفي هذا الباب تندرج أعمال دوساسي^(٣) ودولاكرانج^(٤) وديستان^(٥) من الفرنسيين.
 وأما الألماني ديتريشي فقد أشرف عام ١٨٦١، في برلين على إصدار (ديوان
 المتنبي، وفي أثناء متنه شرح الامام العلامة الواحدي وأربعة فهارس).^(٦)
 وتعتبر طبعة ديتريشي هذه من أقدم طبعات الديوان، فاذا كانت شبه القارة الهندية
 سباقة الى طبع ديوان المتنبي وشروحه^(٧) فان البلاد العربية لم تكن قد عرفت، يوم

= وانظر البرقوقي: ١٤٣/٤ وما بعدها.

(١) البرقوقي: ١٤٤/٤ - ورواية اليازجي: أمست (العرف الطيب: ١٠).

(٢) راجع على سبيل المثال الصفحات: ٣٣ - ٣٦ - ٣٩ من الكتاب المذكور.

(٣) DE SACY: Chrestomathie Arabe

(٤) DE LAGRANGE: Anthologie Arabe

(٥) DUVAL-DESTAINS: Le Mercure Etranger-ou annales de la littérature étrangère-IX-T. II-PARIS-1813.

(٦) Fr. DIETERICI: Mutanabbi Carmina Cum Commentario Wahidii-1861-BERLIN.

(٧) كلكته: ١٢٣٠ = ١٨١٤ - هوكلبي: ١٢٥٦ = ١٨٤٠. كلكته ١٢٥٧ = ١٨٤١، وأيضاً: ١٢٦١

= ١٨٤٥، ١٢٦١ - ١٢٦٢ = ١٨٤٥ - ١٨٤٦ - بومبي ١٢٧١ = ١٨٥٤. (رائد الدراسة عن المتنبي:

٢٩ وما بعدها).

ظهرت طبعة ديتريشي، غير طبعة واحدة للديوان. (١) وبالرغم من أن عبد الحسين حسام الدين كان قد سبق ديتريشي الى طبع شرح الواحدي (٢) الا أن هذا لم ينقص من قيمة طبعة المستشرق الألماني التي كانت معتمدة بين الدارسين وما تزال.

ثالثاً: الترجمة.

ان الترجمة الكاملة الوحيدة التي ظهرت لديوان أبي الطيب المتنبي هي الترجمة الألمانية التي قام بها النمساوي يوسف فون هامر برجستال Joseph Von HAMMER-PURGSTALL (١٧٧٤ - ١٨٥٦)، وقدمها مع دراسته عن الشاعر. (٣)

ومع ذلك فإن ما قدمه الاستشرق الفرنسي من أشعار أبي الطيب المترجمة كان وافراً. فمع مطلع القرن التاسع عشر، انكب دوساسي على ترجمة جملة من أشعار المتنبي، ضمنها (المنتقيات العربية) وقد ساق مع تلك الترجمة، بعضاً من سيرة المتنبي، وشروحاً وتعليقات وافية، كما أشرنا الى ذلك من قبل.

والقصائد التي ترجمها دوساسي هي :

- بَغِيرَكَ رَاعِيًا عَبَثَ الذَّنَابُ (٤)
- عَلَى قَدَرِ أَهْلِ الْعِزِّ تَأْتِي الْعِزَائِمُ (٥)
- تَذَكَّرْتُ مَا بَيْنَ الْعُذَيْبِ وَبَارِقِ (٦)
- طَوَالَ قَنَا تُطَاعِنُهَا قِصَارُ (٧)
- أَبْلَى الْهَوَى أَسْفَا يَوْمَ النَّوَى بَدَنِي (٨)
- بِأَبِي مَنْ وَدَدْتُهُ فَافْتَرَقْنَا (٩)
- بَقِيَّةُ قَوْمٍ آذَنُوا بِبَوَارِ (١٠)
- قُضَاعَةٌ تَعْلَمُ أَنِّي الْفَتَى (١١)

(١) هي طبعة بولاق: ١٢٧٣هـ - ١٨٥٦م.

(٢) بومبي ١٢٧١هـ = ١٨٥٤م - وفيها ترجمة المتنبي نقلاً عن وفيات الأعيان لابن خلكان. (رائد الدراسة: ٨٠).

(٣) Molenebbi, der Grösste Arabische Dicher, VIENN-1824.

(٤) البرقوقي: ٢٠٤/١.	(٥) نفسه: ٩٤/٤.
(٦) نفسه: ٦٠/٣.	(٧) نفسه: ٢٠٢/٢.
(٨) نفسه: ٣١٧/٤.	(٩) نفسه: ٢١/٣.
(١٠) نفسه: ٢١٧/٢.	(١١) نفسه: ٣٢١/٤.

وبهذا تم المنقول من ديوان أبي الطيب.

وواضح أن نصف الاختيارات فقط (القصائد الأربع الأولى) هي التي قالها الشاعر في مدح سيف الدولة، أما بقية الاختيارات فهي من شعر الصبا إلا ما كان من الرائية (بقية قوم . . .) فهي في هجاء سوار الديلمي . وهكذا يسقط ما توهمه صاحب الروائع (وتابعه في ذلك مؤلفا رائد الدراسة) من أن كل الاختيارات في مدح سيف الدولة. (١)

وفي عام ١٨١٣، قدم دوفال ديتال DUVAL-DESTAINS ترجمة لقصيدة المتنبي في رثاء فاتك، مع النص العربي، ونشرها في مجلة Le Mercurel Etranger وقدم بين يدي الترجمة، شيئاً من سيرة الشاعر. (٢)

وفي عام ١٨٢٤ نشر دولاكرانج GRANGERET DE LAGRANGE ترجمة لقصيدة الشاعر في مدح دليّرين لشكّروز، وأتبع هذه الترجمة بقصائد الشاعر في مدح فاتك ورثائه، وقد ظهرت جميعها في (المجلة الآسيوية) (٣) قبل أن يجمعها دولاكرانج في كتابه (المختارات العربية). (٤)

وعندما أصدر بلاشير، عام ١٩٣٥، كتابه عن المتنبي. (٥) استعان في دراسته بترجمات سابقه، ولا سيما ترجمة دوساسي، إلا أنه قام هو نفسه بترجمة قدر صالح من شعر أبي الطيب، ضمنه دراسته.

ثم قام، بعد بلاشير، مستشرقون آخرون بمهمة الترجمة، ولا سيما وقد لاحظ بعضهم، أن الترجمات السابقة، على ما بذل فيها من جهد، لم تكن موفقة كل التوفيق.

فقد قام بعضهم يعيد النظر في تلك الترجمات، ملاحظاً ما تتضمنه من أخطاء، سعى إلى تعليل ذلك بالذهاب إلى أن مصدر تلك الأخطاء، نابع من أن النصوص التي بين أيدي المترجمين، أغلبها مخطوط، ولا تمنح في معظم الأحيان صورة دقيقة، قريبة من الصواب. وإن المستشرقين يدركون مقدار الصعوبات التي تنتج عن الخط

(١) فؤاد أفرام البستاني: الروائع ١١ : ٢٣ - رائد الدراسة : ٣٣.

(٢) Le Mercure Etranger, IX-T II. Paris-1813

(٣) Journal Asiatique, vol. II-PARIS 1824

(٤) Anthologie Arabe: PARIS 1828

(٥) Un poète arabe..., PARIS 1935

العربي ، اذ يكفي أحياناً أن تعدل بنقطة عن موضعها أو تغفل عنها حتى يتغير المعنى تماماً، وقد يجد المترجمون أنفسهم أمام نص مغلوط أو غير مفهوم، ثم يصححونه بالحدس والتخمين. ولذلك يبدو أن من القسوة انتقاد ترجماتهم التي تكون في غالب الأحوال مستساغة، ولا سيما عندما لا يتعلق الأمر بمؤلف ينبغي استعماله في تدريس العربية. (١)

ولكن هذا الاعتذار لم يكن كافياً ولا مقبولاً في كل الأحيان، اذ كانت الترجمات غالباً مصحوبة بالنص العربي، الذي قد يتسرب اليه بعض الخطأ أحياناً، ولكنه يكون أحياناً أخرى سليماً، ومع ذلك لم تكن الترجمة تسلم من التصحيح والاستدراك أو التعقيب.

ومن هؤلاء الذين اهتموا بأمر الترجمة من المعاصرين ر. كوام Rene R. KHAWAM في كتابه (الشعر العربي من بداياته الى اليوم) (٢) الذي صدره بيت أبي الطيب المشهور:

الخيل والليل والبيداء تعرفني والسيف والرمح والقرطاس والقلم (٣)
وبيت الفرزدق:
وخير الشعر أكرمه رجالا وشر الشعر ما قال العبيد (٤)

وقد عقد الفصل الرابع منه لشعراء الأقاليم (Le provincialisme) مفتتحاً إياه بالمتنبي الذي قدم لحياته خطوطاً عريضة، مصحوبة ببعض الأحكام المقتضبة حول مكانته الشعرية، قبل أن يقدم للقارئ ما ترجمه لأبي الطيب من أشعار. (٥)

(١) L. MACHUEL: Les Auteurs Arabes-XXIX-PARIS, 1912

(٢) René R. khawam: La Poésie Arabe, des origines à nos jours. éd. Marabout Université-verviers (Belgique)

1967

وقد ظهرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب بباريس عام ١٩٦٠ عن منشورات Seghers

(٣) البرقوقي: ٨٥/٤.

(٤) الأغاني: ٣١٧/١. وهذه ترجمة البيتين، كما أوردهما المؤلف:

1- les courses et la nuit, et les déserts, semés d'embûches, me connaissent

La guerre et les coups, le papier, la plume

2- les meilleurs vers, sont ceux, de l'homme le plus noble, et les pires

sont dit par, les plus vils esclaves.

Ibid. PP. 167-182 (٥)

بيد أن ما يهمنا الآن هو ما ورد في مقدمة الكتاب، مما له صلة بالترجمة. فقد بين المؤلف، في خاتمة المقدمة، المنهج الذي اتبعه في اختيار النصوص وترجمتها، مؤكداً أن همه الأساسي كان هو تقديم صورة واضحة وأصيلة عن غنى الشعر العربي وتطوره من بداياته إلى اليوم. وكل اختيار يقتضي توضيحات عسيرة، وهكذا استبعد المؤلف النصوص التي يمثل شعراؤها تيارات ثانوية، قياساً إلى الخط العام للتطور الشعري عند العرب.

وأما عن الترجمة، فينبغي الإخلاص لروح لشعر المتمثل في الاحتفاظ بما يتضمنه من صور، مهما تكن بسيطة، على التعلق بالفكر أو المعاني. ومثال ذلك قول أبي نواس:

أما يسرك أن الأرض زهراء والخمر ممكنة، شمطاء عذراء^(١)
فقد تُرجم هكذا:

Ne te réjouis-tu Point que la Terre soit fleurie

et que le vin soit à ta portée, vieux et non mêlé deau?^(٢)

فأثر صاحب الشعر العربي أن يترجمه هكذا:

N'est-ce point une joie pour toi de voir la terre enluminée, le vin; plaisir possible; ainsi qu'une

« pucelle (azrâ) aux cheveux gris (chamta)?^(٣)

وهكذا نرى كيف أن الترجمة الأولى أثرت المعنى (وإن كان معنى واحداً من المعاني المحتملة من قراءة البيت) في حين أثرت الترجمة الثانية الاحتفاظ بالصورة، على ما فيها من غرابة قد تصدم الذوق الغربي.

وإذا كان بعض المستشرقين قد أقبل على ترجمة شعر أبي الطيب قبل دراسته، فإن بعضهم قنع بما قدمه سلفه من تلك الترجمات. ولذلك صار لزاماً علينا أن نتساءل عن قيمة تلك الترجمات، وإلى أي حد كانت مخلصة لروح شاعر العربية الأكبر.

لعل مما ينبغي تجاوزه ما يشيع على ألسنة كثير من الناس من أن الترجمة خيانة،

(١) ديوان أبي نواس: حققه وضبطه وشرحه أحمد عبد المجيد الغزالي - دار الكتاب العربي - بيروت. د. ت ص. ٧٠٠.

(٢) Trad. T. Toulbia et R. blachère, in-Dermenghem: les plus beaux textes arabes, éd. La Colombe, PARIS-

1950, P. 37

(٣) Trad. R. R. khawam, op. cit. P. 37

يذهبون الى أن الترجمة، مهما اجتهد صاحبها في نقل نص ما من لغة الى أخرى، تظل عاجزة عن نقل روح النص وطبيعته وخصائصه المعنوية والجمالية، هذا اذا لم تعمل على تشويبه أو تزيفه. (١) وهو أمر قد يكون صحيحاً في بعض الأحيان، غير أنه ينطوي على كثير من التجني، كما يتضمن كثيراً من المزالق والمخاطر، اذ قد يدفع بالترجمة، باعتبارها وسيلة من وسائل التواصل الحضاري، الى الصفوف الخلفية. وان قدراً من التمعن والتدقيق والانصاف لكفيل بأن يجعلنا نقول بدلاً من القول الأول: ان الترجمة ابداع، دون أن تحمل كلمة (ابداع) أي حكم قيمي. والقول بأن الترجمة عملية ابداعية لا يمنعنا من النص على مصاعبها ومزالقها، بل لعل هذه الصفة نفسها هي التي تبين ما يكتنف عملية الترجمة من مصاعب ومشاق.

ان الترجمة تقتضي مجموعة من الشروط الموضوعية والذاتية معاً، تمكن صاحبها من اقتحام ميدانه مدعماً بما يساعده على النجاح في مهمته، ومحصناً ضد عوامل الاحباط. ودونما ذهاب الى تفصيل، نشير الى أن من تلك الشروط معرفة لغة النص معرفة واسعة، وتمرس بأساليبها، وفهم طبيعتها وخصائصها، ومثل ذلك يقال عن اللغة التي يراد نقل النص اليها. ومنها أيضاً ضرورة وجود نوع من التجاوب (الفني) مع النص المراد ترجمته، وامتلاك مقتدر لملكة الذوق التي تمكن من الغوص الى أعماق النص، ولا يمكن القول ان ترجمة نص ما، ولا سيما النص الفني والأدبي، تعني تقديم نسخة منه مطابقة للأصل. ويكفي اجراء مقارنة بين مجموعة من الترجمات لنص واحد، ليتبين الفرق القائم بين هذه الترجمات، مما يكشف عن خاصية أساسية، وهي أن المترجم يضيف من ذاته وفهمه الخاص على النص المترجم شيئاً كثيراً. ويمكن أن نضرب لذلك مثلاً بالترجمات التي قامت لـ (أنشودة رولان) La Chanson de ROLAND، من الفرنسية القديمة الى الفرنسية الحديثة. ان من شأن هذه المقارنة أن تلقي الضوء على التباين الموجود بين هذه الترجمات.

فاذا كانت الصعوبات تتكشف من خلال نص واحد، يتحرك داخل مجال حضاري واحد وفضاء لغوي واحد (هو الفرنسية القديمة والحديثة، بالنسبة لأنشودة رولان) أفلا تتضاعف تلك الصعوبات عندما تتحرك داخل فضاءات لغوية متباينة، ومجالات حضارية مختلفة، كما هو الشأن عندما ننقل شعر أبي الطيب الى اللغات

(١) راجع رأي شولز، فيما سبق من هذه الدراسة.

الأوروبية؟ أينبغي الاخلاص لشكل النص أم لمضمونه؟ أم لمادته؟ لجسده أم لروحه؟ اذا كانت النصوص العلمية تتطلب حرصاً على نقل الحقائق نقلاً أميناً ودقيقاً، دون التقيد ضرورة بالشكل الذي صبت فيه تلك الحقائق، فان الأمر يختلف عندما يتعلق الأمر بنص أدبي. ذلك بأن النص الأدبي ليس مجرد حقائق متصلة بعالم الطبيعة، ولكنه يتضمن حقائق نفسية وشعورية تتصل بكيان الانسان وجوده، تتضمنها قيم تعبيرية وجمالية، تشكل جانباً أساسياً في نسيج النص العام. أو يكون من الممكن التضحية بالقيم الفنية والجمالية، دون أن يفقد النص خصائص مهمة، ان لم ينقل أهم خصائصه؟

واذا كان النص الأدبي يعتمد أساليب بيانية غير مباشرة في التعبير، كالتشبيه والمجاز والكناية والاستعارة، أيكون من اللازم نقل تلك الأساليب كما هي، أم نكتفي بنقل المعاني التي تدل عليها وتشير إليها؟ أيكون نقل الأساليب الرمزية من لغة الى لغة أخرى ممكناً، دون أن تفقد بعض دلالاتها، ان لم تفقد كل دلالاتها؟

ان من شأن هذه الأسئلة أن تبين مقدار الصعوبة التي كابدها المستشرقون وهم يقبلون على ترجمة شاعر، ليس بسيطاً بحال، هو المتنبي، وان من شأنها كذلك أن تجعلنا نقدر تلك الجهود حق قدرها. وفي أسئلة لم تغب جميعها عن مترجمي أبي الطيب.

لقد بدأ دوساسي معترفاً بأن أي امرئ لا يقرأ قصائد مشاهير شعراء العربية الا في الترجمات الغربية، كاللاتينية والفرنسية، يظل أبعد ما يكون عن تذوق الشعر العربي وقدره حق قدره. واذا كان من الصعب نقل الجمال الشعري لهوميروس، وأخيل، وسوفوكل، وفيرجيل، وهوراس، وكاتول، وشكسبير، ودانتي، ولوتاس، الى احدى اللغات الأوروبية، الأجنبية عن موطن أحد هؤلاء الشعراء الكبار، على الرغم من أن كل الآداب الغربية المعاصرة بنيت على نماذج اليونان أو ايطاليا العتيقة، وأن ميثولوجيا هوميروس وفيرجيل قد انتقلت بكاملها الى (كلامنا) الشعري، وعلى الرغم - أخيراً - من قدر من الأفكار المشتركة بين كل الشعوب الأوروبية المعاصرة، وأن حضارة واحدة - تقريباً - توحدتهم جميعاً، ولنقل في كلمة: انهم أمة واحدة، فاي الصعوبات لا تعترض جهود المترجم الأكثر حذقاً، الذي يترجم شعراً ولد في مناخ، وفي وسط طبيعي، ليس لنا عنه سوى فكرة غير دقيقة، شعراً يستمد تشبيهاته من مجموعة من الأشياء، يحجب بعضها عنا أشكالها وسماتها المميزة، وأخيراً شعراً

يقتات من جملة من الآراء والأحكام والمعتقدات التي لا نستطيع بلوغ معرفتها إلا بالدراسات الطويلة والشاقة؟^(١)

ويتقدم دوساسي ليحدد رأيه بطريقة أكثر وضوحاً، فيرى أن أكبر ما يجعل ترجمة الشعر العربي (صعبة جداً) هو أن ذلك الشعر ينبنى كله على الوصف والتصوير، وأن ذلك يتكون من خليط من الجزئيات التي ليس لها قط، لدى الشعوب (التي لها حظ أعلى من أسباب الحضارة) الأهمية والصدق اللذان يعطيها إياه شعب بدوي، يسكن الصحراء.^(٢)

وإذا كنا نسلم بأن التصوير من خصائص الشعر العربي، فإن دوساسي ينسى أن الحكم الذي أطلقه على العرب (البدو، ساكني الصحراء) انطبق عليهم في جاهليتهم لا ينطبق عليهم في العصور التالية التي أنتجت الحضارة الإسلامية في أعصرها الزاهية، والا صار لزاماً علينا أن نجعل الشعر الأوروبي القديم أولى ألا يفهم ولا يتذوق، لأنه يعود إلى مرحلة حضارية، هي قطعاً أدنى من الحضارة الإسلامية، ومن هنا يظل هذا التفسير قاصراً.

ومهما يكن من أمر، فإن دوساسي يقرب أنه «في الدراسات الجادة للشعر، لا يمكن للترجمات أن تكون إلا مساعدة وإن ما هو مهم هو مضاعفة النصوص العربية وشروحاتها».^(٣)

ولذلك فإن الغرض من المختارات التي ترجمها عن العربية ليس التعريف بالأدب الشرقية بقدر ما هو إعطاء أولئك الذين يدرسون العربية الوسيلة التي تجعلهم يعاشرون مختلف أنواع الأسلوب العربي، كما أن من وراء تلك المختارات الرغبة في تذليل الصعوبات التي يتكبدها الطلاب عند الاتصال المباشر بالكتب الأصلية^(٤) التي ما تزال قليلة العدد بل نادرة، ولكن ذلك لا يمكن أن يقوم في نهاية الأمر مقام النصوص الأصلية.

لقد كان أولئك المستشرقون الذين قاموا بترجمة الشعر العربي معترزين بما يقدمونه

De l'utilité de l'étude la poésie arabe, 16

(١) (ص ٩١ من هذا البحث)

(٢) Ibid, 19-Journal des savans-mars-1817

(٣) De l'utilité de l'étude de la poésie arabe

(٤) Discours sur les traductions, 56

الى أوروبا، ولذلك وجدنا دولاكرانج De LAGRANGE وهو يرد التهم التي وجهها شولز SCHULZ الى المستشرقين بمسخ النصوص، يدعو الى المقارنة المتأنية بين تلك الترجمات والنصوص الأصلية ثم الى اعلان رأيه بعد ذلك جهاراً. (١)

ان نظرة عجلنى الى مجمل ترجمات شعر أبي الطيب تبين أن الترجمة، في منطلقها، انتقاء، ومن ثم فهي تمثل موقفاً نقدياً. لم اختير نص دون آخر؟ وكيف تم الاختيار؟ وعلى أي أساس؟ أروعي الجانب الجمالي من النص أم الجانب التاريخي؟ ويتعبّر آخر أنظر الى النص على أنه أثر فني، مع ما يشملُه الأثر الفني من مقومات، أم نظر اليه باعتباره وثيقة تاريخية شاهدة على صاحبها، أو على عصره، أو على الحضارة التي ينتمي اليها؟

ان كل ترجمة قراءة خاصة للنص، ومن هنا ينبع موقف نقدي آخر. كيف قرء النص؟ ان النص في أصله كثير الاحتمالات، وافر الرموز، خصب بما يشتمل عليه من صور البيان، ولكن الترجمة أحياناً تغتال تلك الوفرة وذلك الخصب، لتفرض على القارئ معنى محدداً، ليس من الضروري قطعاً أن يكون هو ما أراد الشاعر. وسنرى كيف أن المستشرق كان (يتقي) من الشروح التي يجدها تدور حول البيت الشعري، شرحاً بعينه، متجاوزاً بذلك الشعر نفسه، في كثير من الأحيان، لعل أوائل المستشرقين، وهم يقبلون على ترجمة الشعر، لم يكونوا مهتمين بالشكل بقدر ما كانوا حريصين على نقل المعنى نقلاً قريباً من الأصل. ولذلك وجدنا من يتعقبهم من المتأخرين، جاعلاً من هدفه تمكين القارئ من أن يأخذ حظه من المتعة «لا داخل غابة كثيفة، أو أجمة، ولكن في بستان واسع الممرات حيث الرؤية شديدة الانفتاح على الآفاق المتنوعة». (٢) ولذلك صار هؤلاء - على غير ما كان عليه سلفهم - لا يهتمون بالمعنى بمعزل عن الصورة.

ولأن العربية من اللغات التي تجعل الصورة فوق الفكرة... فان الوفاء للبنية الشعرية يبدو مقدماً على كل تمثل شخصي. (٣) وهكذا تعقب كوام، سلفه دولاكرانج، في ترجمته قول أبي الطيب:

(١) Défense de la poésie orientale: 14-15

(٢) R. R. Khawam: op. cit. 37

(٣) Ibid, 38

وَتَتْرُكُ الْمَاءَ لَا يَنْفَكُ مِنْ سَفَرٍ مَا سَارَ فِي الْغَيْمِ مِنْهُ سَارَ فِي الْأَدَمِ^(١)
وهذه ترجمة دولاكرانج :

« Nous avons soin que l'eau ne nous manque pas dans notre voyage; elle descend des nuages qui la contiennent et nous la recueillons dans nos outres^(٢) » .

وأما ر. كوام فترجم البيت كالتالي :

« De même nous laissons l'eau faire son éternel voyage,
ne pouvant se retenir de passer d'un lieu vers un autre.
La quantité que nos outres de peau n'ont - point recueillie
vogue ainsi sur nos têtes, portée par les nuages. »^(٣)

لقد بذل دولاكرانج جهداً طيباً في ترجمة المتنبي ، الا أن هذا لا يمنع من التصريح بأن ما قام به صاحب (الشعر العربي) كشف عما قد يصيب الترجمة من ضعف يذهب بجمال البيت . وشتان ما بين قولنا : «لقد كنا حريصين على ألا نعدم الماء في سفرنا» وبين تلك الصورة الجميلة ، التي تجعل من الماء مسافراً أبدياً ، والتي يتضمنها بيت المتنبي ، وعرف كوام كيف ينقلها الى لغته في أسلوب جميل . وإذا كان هذا المستشرق قد قدم منهجه في الترجمة ، فان بلاشير وسوفاجيه ، وكلاهما ممن اهتم بدراسة المتنبي ، قد وضعوا كتاباً عن (قواعد نشر النصوص العربية وترجمتها) ،^(٤) وحددا فيه أسساً خمسة ينبغي توافرها في الترجمة السليمة .^(٥)

ان فحص جميع الترجمات وابرار قيمتها مما يجعل هذا المبحث يطول ، ولعل وقوفنا على نموذج واحد ، مما يسمح بتكوين صورة ، نرجو أن تكون غير مخلة ، عن طبيعة تلك الترجمات وقيمتها .

(١) من القصيدة التي مطلعها :

حتام نحن نساري النجم في الظلم وما سراه على خف ولا قدم
البرقوقي : ٢٨٥/٤ .

(٢) Anthologie arabe, 14 .

(٣) La poésie arabe, 38 .

(٤) R. Blachère et J. Sauvaget: Règles pour éditions et traductions de textes arabes-PARIS, 1945 .

(٥) Ibid., 24-26 .

وإذا كنا قد اخترنا الوقوف عند بلاشير، نموذجاً، فلأن هذا المستشرق الكبير، الذي اعتمد أحياناً على سابقه، قدم في بحثه المفصل عن أبي الطيب، قدراً صالحاً من الشعر، ثم انه بنى عليه أحكاماً نقدية خطيرة، سرت، لا الى تلاميذه من المستشرقين فحسب، بل كذلك الى تلاميذه من العرب، فأثره في الدراسات المتنبئية اذن عظيم.

ان بلاشير لا يعتقد بأن ترجمة الشعر ممكنة فحسب، بل هو يعتقد أن المترجم، اذا ما أوتي القدرة، جاز أن يأتي بالبدائع.

ان بعض قصائد أبي الطيب، في ترجمة دوساسي، جاءت - في رأيه - «في أسلوب يكاد يكون أجمل من الأصل»^(١).

فهل اقترب بلاشير، في ترجمته، من الأصل؟

يمكن أن نسوق جملة من الملاحظات، بادئين بما نزع أنه من محاسن بلاشير.

فمن جودة المنهج في الترجمة، أنه يحس بما للنسق الشعري من فعالية، فهو يحافظ عليه، ثم يعطي في الهامش الشرح الذي يراه مناسباً،^(٢) أو هو يضيف معنى تفسيرياً، في بعض الأحيان، مميّزاً آياه عن الأصل بجعله بين قوسين.^(٣)

وهو يحس أحياناً بما للايقاع من أهمية، فلا يجد الى نقل ذلك الايقاع سبيلاً، إلا بنقل النص العربي، في حروف لاتينية، كما في المثال التالي:

¡Anâ bno 1-liqâf, anâ bno s-sakha :

Anâ bno d-dirâbl, anâ bno t-tiâni

etc...

فهو يرى أن هذا هو السبيل الوحيد للاحساس بالنغم والايقاع. وان كان يرى أن عبارة: «أنا ابن...» ليست، في الحقيقة، غير شكل متبع معروف، «Une formule stereotypée»^(٤) كما يدعو الى التدقيق في معاني الألفاظ عند الترجمة. فالسيف معناه «sabre» وليس «epee»^(٥).

(١) Un poète arabe, 324

(٢) Un poète arabe, 43-62

(٣) Ibid. 43

(٤) Ibid. 54

(٥) Règles pour éditions et traductions, 27

ومن الانصاف الاشارة الى أن بلاشير قد استطاع أن يجعل من أرجوزة أبي الطيب:

ومنزل ليس لنا بمنزل ولا لغير الغاديات الهطل^(١)
أنشودة عذبة، مع العلم أنه لم يكن يتقيد كل التقيد بالأبيات، بل كان يختار من الشروح ما يراه مناسباً، وقد يتصرف بعض التصرف أحياناً، بمقتضى فهمه^(٢). وهو يرى أن هذه الطردية التي نظمها الشاعر بطلب من هارون الأوراجي، فريدة في أشعار أبي الطيب^(٣). وعسى أن يكون هذا الاعجاب الشديد وراء التوفيق في الترجمة.

بيد أن مصاعب الترجمة، وجنابتها على الشعر، أن بعض الشعر لا يكاد يترجم كقول أبي الطيب: «ان العظيم على العظيم صبور»^(٤) والاصرار على الترجمة قد يوقع في الزلل^(٥).

وفي نفس الموضع، يترجم كلمة (ماء أحمر) من قول أبي الطيب، من نفس القصيدة:

ولطالما انهملت بماء أحمر في شفرتيه جماجم ونحور
بالدم الأحمر (Un sang rouge). والدم أحمر ضربة لازب.
ومن مساوىء الترجمة حذف ما لا ينبغي حذفه، كقول الشاعر^(٦):

(حتى رجعت وأسيافي قوائل لي) المجد للسيف ليس المجد للقلم
أكتب بنا أبداً قبل الكتاب به فأنما نحن للأسياف كالخدم
فان البيت الثاني لا يفهم الا بالظن، ما لم يثبت صدر البيت الأول، وقد أسقطه بلاشير^(٧).

والانتقاء، من بين الشروح، مما يضيق المعنى أحياناً، فالشاعر يرثي محمد بن اسحق التنوخي، فيقول:

(١) البرقوقي: ٣١٧/٣.

(٢) Un poète arabe, 91-92

(٣) Ibid., 91

(٤) البرقوقي: ٢٣٥/٢. وصدر البيت: «صبرا بني اسحق عنه تكروما».

(٥) Un poète arabe, 43

(٦) البرقوقي: ٢٩١/٤ - ٢٩٢.

(٧) Un poète arabe, 229

فَأَعْيَدْ إِخْوَتَهُ بَرَبٍ مُحَمَّدٍ أَنْ يَحْزَنُوا وَمُحَمَّدٌ مَسْرُورٌ^(١)
فـ (محمد) في الشطر الأول تحتل وجهين: أما أن يعني الرسول، ﷺ، وأما أن
يعني المرثي. ولكن الترجمة لا تجمع بين الوجهين، ما دام بلاشير يترجم كلمة
(محمد) بكلمة (Mahomet)^(٢) وكان له مندوحة عن ذلك.

وقد ضيق بلاشير المعنى أيضاً، حين اختار في بيت أبي الطيب:
ولكن الفتى العريى فيها غريب الوجه واليد واللسان^(٣)
أن يكون المقصود باليد السلاح!^(٤) ولعل هذا ما أشار إليه ر. كوام، حين دعا إلى
الاحتفاظ من البيت بصورته المباشرة، مهما بدا فيها من السذاجة، ففي ذلك احترام
لنص. ^(٥)

يبد أن هنالك أحياناً غرائب في الترجمة!

ففي قول أبي الطيب:

حتام نحن نساري النجم في الظلم وما سراه على خف ولا قدم^(٦)
يراد بالخف الابل. كنى عنها الشاعر بذكر بعض لوازمها، ولكن المترجم يجعل المراد
بالخف النعال: (sandales)^(٧)!

وفي نفس الموضع يورد بيت الشاعر:

أوه بديل من قولتي آها لمن نأت والبديل ذكراها^(٨)
فيجعل معنى (لمن نأت) أي: لمن لقيتها من جديد a la belle que je retrouvais^(٩)
والخيزلى، من قول الشاعر:

ألا كل ماشية الخيزلى فدى كل ماشية الهيدبي^(١٠)

(١) البرقوقي: ٢٣٥/٢.

(٢) Ibid., 43

(٣) البرقوقي: ٣٨٤/٤.

(٤) op. cit., 244

(٥) op. cit., 37

(٦) البرقوقي: ٢٨٥/٤.

(٦) op. cit., 252

(٨) البرقوقي: ٤٠٤/٤.

(٩) op. cit., 252

(١٠) البرقوقي: ١٦٠/١.

مشية فيها استرخاء، من مشية النساء.. والهيدي: مشية فيها سرعة، من مشي الابل. (١)

فالمقابلة اذن بين النساء، وبين الابل التي هي عند الشاعر (حبال النجاة) (٢). ولكن الترجمة تأتي مضحكة مبكية في آن، حين تقابل بين الناقة البطيئة والناقة السريعة. (٣) ثم لا يقف الأمر عند هذا الحد، بل ان المترجم يرقم البيت، ليساعدنا على التنعيم، فيجعل في آخره علامة استفهام. وهذا من العجب. أو يكون قد ظن الهمزة من أداة الاستفتاح أداة استفهام؟ (٤)

وأما قول الشاعر:

أنا في أمة - تداركها الله - غريب كصالح في ثمود (٥)

فيجعل الجملة الاعتراضية فيه، وهي جملة دعائية، دعاء عليهم، فيترجمها

هكذا: Qu'ALLAH l'écrase (٦)

ثم هو يعلق على شرح الواحدي قائلاً: «ان الواحدي يجيز أن يكون المعنى: ليغفر لها الله! (٧) واضعاً علامة تعجب أمام تفسير الواحدي، رغم أنه التفسير السليم.

صحيح أن هنالك رأياً يذهب الى أن قوله «تداركها الله» يجوز أن يكون بمعنى الدعاء عليهم، أي تداركهم بالانتقام والاستئصال، حتى لا يبقى منهم أحد. ويجوز أن يكون بمعنى الدعاء لهم، أي تداركهم الله بالاصلاح، ونجاهم من لؤمهم وشحهم وجهلهم. (٨) بيد أن الوجه الأول فيما أرى، وهو الذي يجعل القول دعاء عليهم، أضعف الوجهين. ومهما يكن فان الأصل يترك باب الاحتمال مفتوحاً، والترجمة توصده.

ومن أخطاء الترجمة، من نفس القصيدة، الذهاب الى أن (خفق البنود) أي الأعلام، من قول الشاعر:

(١) التبيان: ٣٦/١.

(٢) ولكنهن حبال النجاة وكيد العداة وميط الأذى (البرقوقي: ١٦٢/١).

(٣) op. cit., 254

(٤) Ibid

(٥) البرقوقي: ٤٨/٢.

(٦) op. cit., 63

(٧) Un poète arabe: 63.

(٨) قال بذلك أبو الفتح ابن جني: انظر (التبيان: ٣٢٤/١).

عش عزيزاً أو مت وأنت كريم بين طعن القنا وخفق البنود^(١)
يعني بها قرع الطبول وضجيجها (bruit des tambours)^(٢)

ولو أردنا استقصاء هذا النوع لطال الحديث، وإنما غرضنا التمثيل . فلئن كان
هذا مبلغ هذا المستشرق الكبير من علم الترجمة، لقد صار من حقنا أن نثريث كثيراً
في قبول الأحكام التي يصدرها في حق الشاعر.

وهناك أخطاء من نوع آخر، وهي التي تصيب الترجمة من القراءة غير السليمة
للنص العربي، شعرياً كان أم نثرياً.

فمن الشعر قول أبي الفتح :
سُلِبَتْ ثَوْبَ بَهَاءٍ كُنْتُ تَلْبَسُهُ كَمَا تَخَطَّفَتْ بِالْخَطِيَةِ السُّلْبُ^(٣)
وبلاشير يقرأها : « كما تُخَطَّفَتْ » فيجعلها : « كما تخطفت (الغنيمة) بالرماح » .
« Comme le butin est ravi par la lance »^(٤) .

وأما قول ثابت بن هارون الرقي النصراني :
أتركت بعدك شاعراً؟ والله لا لم يبق بعدك في الزمان مُقَصِّدٌ^(٥)
فيقرأه : « مُقَصِّدٌ » ويترجمه : « من يمكن قصده » « qu'en puisse rechercher »^(٦) وهكذا
يخطئ بلاشير مرتين : مرة في المعنى المراد، ومرة في وزن البيت الذي يصبح بقراءته
مكسوراً.

ومن النثر ما جاء في (الكشف عن مساوئ المتنبي) :^(٧)
« قال :

(١) البرقوقي : ٤٥/٢ .

(٢) op. cit., 64

(٣) البيت من قصيدة يرثي بها أبا الطيب، وهي موجودة في الصبح المنبي : ١٧٦ . ويروي : كما
تُخَطَّفُ . . .

(٤) op. cit., 259

(٥) من قصيدة يرثي فيها أبا الطيب، ويستثير فيها عضد الدولة على فاتك الأسدي . أوردها البديع
في الصبح المنبي : ١٧٥ .

(٦) op. cit., 262

(٧) ط . إبراهيم الدسوقي البساطي : ٢٥٣ .

صلاة الله خالقنا حنوط على الوجه المكفن بالجمال^(١)
وقد قال بعض من يغلو فيه: هذه استعارة. فقلت: صدقت، ولكنها استعارة حَذَادٍ
في عرس». -

ولكن بلاشير يصحف النص فيقرأ: «ولكنها استعارة حَذَادٍ في عرس». -
«Que sont celles d'un forgeron a une noce»^(٢).

تلك وقفة قصيرة أردنا من ورائها التمثيل لطبيعة ترجمة المتنبي وقيمتها، ولعله قد
تبين، من هذا القدر الذي أوردناه، أن ترجمة شعر المتنبي لم تكن أمراً هيناً، ولا كانت
تخلو من زلل قد يضؤل حتى يكون هفوة لا تضر، وقد يعظم حتى يلزمنا بأن نكون
حذرين من قبول كل حكم قد يصدر عن المستشرقين في حق المتنبي، سواء أتعلق
الأمر في ذلك بشعره، أم بسيرته، أم بأمنته.

(١) البرقوقي: ١٤٤/٣.

(٢) op. cit., 268

هذا وقد نبه محمد مندور على هذا الخطأ في كتابه: (النقد المنهجي عند العرب: ط نهضة مصر
بالفجالة - ص ٢٢٢) وقال: «ونحن نصصح هذه الغلطة لكي يستطيع القارئ العربي أن يرد النص
الى أصله، لا غضا من فضل الأستاذ بلاشير الذي يدل كتابه على استقصاء في البحث العلمي، وان
كان الفهم الأدبي ضعيفاً صادراً عن هوى... ١٩٠».

الباب الثاني

القضايا الموضوعية

الفصل الأول

قضية النسب

- أنا ابن من بعضه يفوق أبا ال باحث والنجل بعض من نجله
- أنا الذي بين الاله به ال أقدار والمرء حيثما جعله
- أن الكذاب الذي أكاذبه أهون عندي من الذي نقله
(البرقوقي ٣/٣٨٣ - ٣٨٤ - ٣٨٥).

(النجل بعض من نجله) يقول أبو الطيب. وقد سكت عن نسبه، فكان سكوته -
طوعاً أو كرهاً - باباً اندلعت منه الخصومة حول نسب الشاعر، كما اندلعت حول كل
فرع من فروع هذه الشجرة الباسقة.

ولقد دأب الناس، منذ القديم، على أن يسوقوا لأبي الطيب نسباً، غير راضين
كل الرضى، ولا مطمئنين كل الاطمئنان، بأن جعلوه: أحمد بن الحسين...
الجعفي الكندي اليميني: أو شيئاً قريباً من ذلك.^(١)

حتى إذا كان العصر الحديث، أثار الدراسون - عرباً ومستعربين - قضية النسب
في شيء من الحدة، وكان أول من بحث هذه القضية بقدر غير قليل من الجد والعمق
محمود محمد شاكر، في بحثه الذي نشره عن المتنبي بعنوان (أبو الطيب المتنبي) في

(١) انظر الخلاف في نسب المتنبي في وفيات الأعيان (١/١٢٠) وفي مواطن مختلفة من (أبو الطيب
في آثار الدارسين). وفي كتاب (المتنبي) لمحمود محمد شاكر ص: ١٣. وفي (المتنبي يسترد أباه)
لعبد الغني الملاح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت - ط ٢ - ١٩٨٠ ص ص ٧١ - ٧٢.

مجلة (المقتطف).^(١) وكان أن انتهى به البحث الى أن أبا الطيب علوي النسب صليبة.^(٢)

وكان بلاشير قد أصدر قبل ذلك سنة (١٩٣٥) كتابه (شاعر عربي من القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي : أبو الطيب المتنبي)، وعرض في مواضع مختلفة منه لنسب أبي الطيب، ثم جاء من بعده طه حسين فأثار حول نسب الشاعر شكاً عظيماً.^(٣) ولعل النتيجة التي انتهى إليها شاعر في بحثه، واطمأن بها، في قضية النسب، قد فتحت لهي بعض الباحثين ممن أراد اسعاف أبي الطيب في استرداد أبيه فإذا هو مضيع له الى الأبد، وكان لسان حاله يقول ما قاله عن سواه:

ولو كنتم ممن يدبر أمره لما صرتم نسل الذي ما له نسل^(٤)

منذ القرن التاسع عشر نبّه المستشرقون على أهمية دراسة حياة المتنبي، وشخصيته، لمعرفة الأوضاع الأدبية العربية في القرن الرابع، إذ لا شيء أقدر على أن يعطينا فكرة أدق، ولا أن يهبنا مثلاً أنصع عن وضع شعراء البلاط وطبيعته في تلك الفترة، من حياة المتنبي.^(٥)

ان من أقدم ما نجده عن سيرة المتنبي في الدراسات الاستشراقية، ما كتبه ديربلو DHerbelot في (المكتبة الشرقية).

جاء في مادة: المتنبي Motanabbi من هذا الكتاب: «هذا الاسم يعني بالضبط من ادعى أنه نبي.^(٦) انه لقب أبي الطيب أحمد بن الحسين من قبيلة جعفة Gidfah ولد

(١) المقتطف: ع - ٨٨ - القاهرة - ١٩٣٦. عدد خاص بعنوان (أبو الطيب المتنبي) بقلم محمود محمد شاكر، قدم له الدكتور فؤاد صروف. وصدر هذا العدد الخاص بمناسبة الاحتفال بانقضاء ألف سنة على وفاة المتنبي. (انظر: كتاب محمود شاكر «المتنبي» السفر الأول - المقدمة، وكذلك «رائد الدراسة عن المتنبي» (٢١٩).

(٢) المتنبي: ٤١/١، ٥٤.

(٣) مع المتنبي: ١٢ وما بعدها. وطه حسين لم يشك في عروبة المتنبي كما فعل بلاشير. ولكنه يشك في نباهة أصله.

(٤) البرقوقي: ٣/٣٧٩.

(٥) Jules Mohl: 27 ans d'histoire des études orientales. Paris 1859, P. 241

(٦) في الأصل: «من ادعى انه شاعر» Celui qui fait ou contrefait le poète ويبدو أنه سبق قلم.

بالكوفة في محلة كندة، ولذلك يعرف بالجعفي الكندي الكوفي. ويلقب أيضاً المتنبي، لأنه - لجنونه - ادعى صفة النبوة، وهو أكثر شهرة بهذا اللقب.

ولد المتنبي عام ٣٠٣ للهجرة، وحمل وهو صغير من الكوفة الى دمشق، حيث تلقى الآداب، وأصبح شهيراً في الشعر العربي حتى أن كثيراً من الناس يفضلونه على أبي تمام، الشاعر الوحيد الذي يتنازعه المكانة الأولى. والحق أن ديوانه أكسبه شهرة كبيرة، وقد شرحه وفسره أربعون شارحاً. وهذا الديوان موجود، مع تعليقات هامشية في مكتبة الملك تحت رقم ١١٦٥.

ان هذا الشاعر - ان نحن صدقنا بعض حاسديه - كان ابن سقاء بالكوفة، بالرغم من أنه شديد الفخر بنفسه وينبله وشرفه، مما دفع بعض الشعراء الى أن يهجووه قائلاً:

أي فضل لشاعر يطلب الفضل ل من الناس بكرة وعشيا
عاش حيناً يبيع بالكوفة الما ء وحيناً يبيع ماء المحيا^(١)
وقد اكتسب هذا الشاعر، رغماً عن شائيه، فضلاً كبيراً بشعره، الذي كان يشبه عليه بسخاء، الأمراء الذين كانوا متعلقين به.^(٢) ثم يتبع الكاتب مراحل حياة أبي الطيب، راسماً خطوطها العريضة، في ايجاز، من مولده حتى مقتله، غير بعيد عن النعمانية، عام ٣٥٤هـ^(٣).

وقد وقع ديربلو في بعض الهفوات استدركها عليه مواطنه دوساسي، الا أن بعض المتأخرين لم يلتفت لذلك الاستدراك، وعاد متشبثاً بالوهم.

فقد ذكر ديربلو أن الشاعر ينتمي الى قبيلة «جعفة»، ولعله غرته الياء من (جعفي) فظنها ياء النسب. وقد صحح دوساسي هذا الوهم فقال: «يعرف المتنبي بالجعفي، لأنه ينتمي الى أسرة عربية اسم جدها جعفي Djofi، لا جعف Djof، المنتهي نسباً الى سبأ، عبر كهلان.^(٤) معتمداً في ذلك على ما ذكره ابن خلكان في ترجمة المتنبي. وقد ذكرنا أن بعض المتأخرين لم يهتم بهذا التصحيح.^(٥)

(١) راجع البيت في وفيات الأعيان لابن خلكان - تحقيق احسان عباس - ١٣٩٨ - ١٩٧٨ - بيروت

١٢٤/١

(٢) Bibliothèque orientale, Tome IV, P. 370

(٣) Ibid: 370-372

(٤) Chrestomathie arabe: 33

(٥) -A. Kahn: littérature arabe, 165 -Biographie Universelle (Michaud)-Paris et Leipzig T. 29, PP. 417-418.

وإذا كان ديربلو قد اكتفى في النسب بالوقوف عند والد المتنبي (أحمد بن الحسين)، ولعله فعل ذلك هروباً من الاختلاف،^(١) فإن دوساسي رضي أن يسوق نسبه كالتالي: «أبو الطيب الجعفي، أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصمد».^(٢)

ومما يستوقفنا في ترجمة ديربلو، سوقه ما ينسبه الى والد أبي الطيب من أمر السقاية سوق غير المطمئن، اذ هو لا يستبعد أن يكون من صنع «بعض حاسدي المتنبي». وهذا احتراس جيد منه، وان كان لم يقف متديراً البيتين اللذين أوردهما في الموضوع، ولو فعل لأدرك أنهما ينسبان السقاية للشاعر لا لأبيه!

ومهما يكن، فإن هذا الاحتراس جعل ديربلو أكثر توفيقاً من أولئك الذين جاءوا من بعده، ثم ساقوا الخبر سوق تسليم، دون نقد أو تمحيص مثل موهل J. Mohl^(٣) ودرمنكهام E. Dermenghem^(٤) وهوار C. Huart^(٥) وفييت G. Wiet^(٦) وادريس H. J. Idriss^(٧) وكاهن A. Kahn^(٨). ويبدو أن أولئك جميعاً لم يؤكدوا الأمر تأكيد بلاشير في أكثر من موضع، من دراساته عن المتنبي.^(٩)

ولعل من الغريب حقاً أن يتواطأ كل من ديربلو^(١٠) ودوساسي^(١١) على تاريخ صحيح

= ومن المؤسف حقاً أن يتكرر ورود هذا الخطأ عند بعض المحدثين من العرب أنفسهم. أنظر مثلاً لذلك، أحمد الجندي: قصة المتنبي - ط. طلاس للدراسات والترجمة والنشر - دمشق، د. ت، ص: ٣٦، حيث يقول:

«أنا أخطأت يا بن (جعفة) فاسمع عذر قلبي ومقلتي ولها تي».

وقد أخطأ فعلاً.

(١) ذكروا أنه: - أحمد بن الحسين عبد الصمد الجعفي.

- أحمد بن الحسين مرة بن عبد الجبار الجعفي.

Jules Mohl: OP. cit-241 (٣)

OP. cit. 2 (٢)

Emile Dermenghem: les plus beaux textes arabes, éd. la colombe, Paris-1951-P 103 (٤)

Clément Huart: La littérature arabe-Paris 1902. P.91 (٥)

Gaston Wiet: Introduction a la littérature arabe, 148 (٦)

H. J. Idriss: Salf al-daula, émir d'Alep, et son panégyriste Mutanabbi. I. B. L. A, vol XIII, 1950-P. 210 (٧)

(*) Hadey - Rogen Jdrix (1912-1978)

REI, Tome: XLVI (46) 1978- Pasc.2, pp 155- 161.

Armand Kahn: la littérature arabe, éd. Louis-Michaud, Paris. P. 165. (٨)

(٩) -un poète arabe: 24 -la vie et l'œuvre de Mutanabbi: 1 -le poète al-mutanabbi et l'occident musulman: 127

OP. cit. P. 2 (١١)

OP. cit 370, 372 (١٠)

لميلاد المتنبي ووفاته (٣٠٣ - ٣٥٤) ثم يفضل من جاء بعدهما من المستشرقين في ذلك التاريخ ضللاً بعيداً. (١)

لم تكد الجهود الاستشرافية، بين عهد دوساسي وبلاشير، تقدم شيئاً جليلاً على الرغم من بعض التفصيل الذي حظيت به ترجمة المتنبي، كالذي نجده عند هوار، مما يدل على أن هذا المستشرق كان على صلة مباشرة بالمصادر العربية. (٢)

ثم وقف دومينار B. de Meynard، في مقاله (الكنى والألقاب في الأدب العربي) (٣)، عند اللقب الذي نيز به أبو الطيب معتمداً في ذلك ما ذكره ابن خلكان في (وفيات الأعيان) خاصة، مشيراً إلى بعض مصادر ترجمته كاليتيمة، والخزانة. ورغم قصر الترجمة التي قدمها دومينار، إلا أنه لم يفته إصدار حكم نقدي خطير: «أبو الطيب أحمد بن الحسين المتنبي، أشهر ممثلي الانحطاط الأدبي، المداح المفرط في مدحه». (٤)

لقد اجتهد دومينار في جمع كنى وألقاب الشعراء والكتاب والأنبياء في الجاهلية والإسلام، مع ذكر أصل كل لقب أو كنية، ومن هؤلاء «المسيب» (٥) والممزق العبدى (٦) وعبد الله الأعور الحرمازي «الملقب بالكذاب» (٧) وكان مما قاله عن هذا الشاعر:

(١) وقع الخلاف بين المستشرقين في التاريخين الهجري والميلادي، مولداً ووفاة. راجع في ذلك ما يلي:

-De Logrange: Anthologie, 101

-De Meynard: Surnoms et sobriquets dans la littérature arabe.

(Journal asiatique-extrait des numéros de mars-avril, a septembre-octobre, 1907) Paris, Imp. nationale- 1907-P. 207.

-F. de Martino et A. bey Saroit: Anthologie de l' amour arabe, 3^e éd. Paris-P. 192

-C. Huart: OP.cit. 91-92

-A. Kahn: OP. cit. 165

-Duval-Destains: Mercure Etrange, n IX-T. II, Paris 1813, P. 132

-F. Garcia-Gomez: Mutanabbi et Ibn Hanl. (Mélanges offerts aw. Marcals) Paris-1950. PP. 147-153.

-Blachère: Mutanabbi et l' occident Musulman, 127-128 un poète arabe, 24

OP. cit (٣)

Ibid, 225 (٥)

Ibid, 191-192 (٧)

OP. cit. 92-94 (٢)

Ibid, 207 (٤)

Ibid, 237 (٦)

«أن أصل لقبه من قوله :

لَسْتُ بِكَذَّابٍ وَلَا أَثَامٍ وَلَا بَجَنٍّ وَلَا مِصْرَامٍ
وَلَا أُحِبُّ خُلَّةَ اللَّثَامِ».

الجثامة : البليد المصيرم : القليل المال

وانما أوردنا هذا، لتبيين ولوع الناس بنز الشعراء، استناداً الى بعض ما قالوه، ولو بالعدول عن مراد الشاعر. فقد أراد الحرمازي دفع صفة «الكذب» عن نفسه، فاذا بهم لا يختارون لقباً ينعته به غير الصفة التي أراد أن يبرأ منها.

أفلا يقوي هذا ما قيل من أن المتنبي انما نبز بلقبه ذاك لشعر قاله؟ ولكن دومنار لم يلتفت الى شيء من ذلك.

وفي عام ١٩٢١م، أصدر كارادوفو كتابه (مفكرو الإسلام).^(١) خص فيه أبا الطيب بحديث موجز، لم يهتم فيه بنسب الشاعر، بقدر ما اهتم بذكر بعض خصائصه الفنية والفكرية، مع الإشارة الى ثورته التي انتهت بسجنه.^(٢) ثم جاء بلاشير.

ان دراسة بلاشير على قدر من الخطورة، وهي تدل على بحث مضمّن، وعمل دؤوب. وتنبع خطورتها من أنها قيدت الدارسين من بعده، فاذا المتنبي ضائع النسب حيناً، علوي حيناً ثانياً، وابن الامام الغائب حيناً ثالثاً!

ويستوقف الناظر في البحث المفصل الذي وضعه بلاشير عن المتنبي : «شاعر عربي من القرن الرابع . . .» انه يستند في بحثه الى كثير من المصادر العربية المتعلقة بأخبار أبي الطيب وأشعاره، الا أنه لا يقوم بنقد علمي لهذه المصادر، على تباينها، وربما عمد الى نوع من الانتقاء، وربما اعتمد أحياناً على بعض الأخبار المهزوزة، يتخذها سلماً الى اقرار قضايا، يعتبرها يقينية.

يبدأ بلاشير بحثه في نسب أبي الطيب، بالإشارة الى أن أسرته كانت مستقرة بالكوفة، وإن كان من المتعذر علينا تحديد الفترة التي قدم فيها أسلاف الشاعر للاستقرار بالعراق.^(٣) ونحن لا نملك عن أسلافه، من جهة أبيه، أخباراً ترقى الى ما

(١) Baron Carra de Vaux: Les penseurs de l'Islam-Paris 1921

(٢) Ibid, 333-334

(٣) Un poète arabe, 15

فوق أبيه الحسين، الذي كان يرد أصله الى عرب الجنوب، ويدعي الانتماء الى قبيلة جعفي باليمن، بطن من بطون مذحج، التي استقر قسم منها بالهلال الخصيب، بعد الفتح الإسلامي.

وقد عاش الحسين، والد المتنبّي، عيشة متواضعة مع أهله في محلة كندة، حيث كان بها - كما قيل لنا - «ثلاثة آلاف بيت من بين رواء ونساج»^(١) وقد تعاطى هو نفسه حرفة السقاية، حيث تصوره لنا الاخبار وهو في أزقة الكوفة يقود جملاً محملاً قرباً ترشح بالماء، وقد كلفه ذلك، اللقب الذي عرف به بين مواطنيه: عيدان السقاء.^(٢)

لقد كان الحسين اذن، يدعى أنه جعفي. أفكان صادقاً في ذلك كما كان يؤكده القاضي ابن أم شيان،^(٣) الذي كان على معرفة به؟^(٤) لعل من المجازفة البت في الأمر، وإن كان الحسين يملك عن أرومته اليمنية يقيناً راسخاً، مما يمكن أن يكون له أثر على معتقداته الدينية، فقد كان، كمعظم الكوفيين الذين هم من أصل جنوبي، انفصالياً (= خارجياً).

أما عن آباء أبي الطيب من قبل أمه، فنحن نملك معلومات أقل. فاسم المرأة التي وهبت الحياة أحد مشاهير شعراء العربية بقي مجهولاً. فنحن نكاد نحس، بصعوبة، أن هذه المرأة المجهولة، تنتمي نسباً الى أسرة كوفية شريفة، يؤكدون أنها من همدان، إحدى قبائل الجنوب أيضاً، التي استقر كثير من فروعها بعد الفتح في العراق.

لقد ولد للحسين ولد، يبدو أنه وحيد أبويه، حوالي عام ٣٠٣هـ وقد سمي ولده أحمد، وكناه أبا الطيب، هذه الكنية التي طوفت في الآفاق، ثم ألصقت بها فيما بعد صفة (جعفي) تحقيقاً لنسبه، وصفة (الكندي) نسبة الى محلة كندة التي ولد بها.

ولا يبدو أن المتنبّي عرف أمه «التي لا يستبعد أن تكون قد ماتت بعيد مولده وربته جدته، وكانت من صلحاء الكوفيات».

وعلى الرغم من المكانة الاجتماعية المتواضعة لأبائه، أدخل الى (كتاب فيه أولاد

(١) راجع مناقشة شاكر لهذا الخبر في المتنبّي ١٨/١.

(٢) Un poete arabe, 24

(٣) قارن، فيما يتعلق بنسب ابن أم شيان بين بلاشير (Ibid XVII) وشاكر (١٤/١).

(٤) سنرى أن هذا غير ثابت.

أشراف الكوفة)، . وقد تحمل، بلا ريب، الكيد الذي كان ينتظر طالب علم فقيراً، ضائعاً بين لدات له، هم أيسر حالاً منه . ولا ينبغي المبالغة في أهمية هذا الاتصال الأول بالناس، ولعله كان أصل ما عرف عن الشاعر من كره البشر.^(١)

ان أطروحة بلاشير هذه عن نسب المتنبي تستدعي جملة من الملاحظات . فهو يشك، من جهة في انتساب أبي الطيب الى جعفي، وهو من جهة أخرى يطمئن الى أن والده كان سقاء، ومع ذلك كان من حظ أبي الطيب الالتحاق بكتاب فيه أولاد أشراف الكوفة .

ان معظم ما ذهب اليه بلاشير يستند الى رواية ترتد الى القاضي التنوخي، وهي رواية تحتاج منا الى أن نقف عندها، متناً وسنداً فعلية ائكاً بلاشير ليني أحكامه .

«قال الخطيب : أخبرنا علي بن المحسن التنوخي، عن أبيه قال، حدثني أبو الحسن محمد بن يحيى العلوي الزيدي قال : كان المتنبي وهو صبي، ينزل في جوارى بالكوفة وكان يعرف أبوه بعيدان السقاء، يستقي لنا ولأهل المحلة، ونشأ هو محباً للعلم والأدب صحبة الأعراب في البادية، فجاء بعد سنين بدوياً قحاً، وقد كان تعلم الكتابة والقراءة، فلزم أهل العلم والأدب، وأكثر من ملازمة الوراقين، فكان علمه من دفاثره .

وقال أبو الحسن : كان عيدان والد المتنبي، يذكر أنه من جعفي، وكانت جدة المتنبي همدانية صحيحة النسب لا أشك فيها، وكانت جارتنا وكانت من صلحاء الكوفيات .

قال التنوخي، قال أبي : فاتفق مجيء المتنبي بعد سنين الى الأهواز منصرفه من فارس، فذاكرته بأبي الحسن، فقال : تربى وصديقي وجاري بالكوفة ! وأطراه ووصفه . وسألت المتنبي عن نسبه فما اعترف لي به، وقال أنا رجل أخبط القبائل وأطوي البوادي وحدي، ومتى انتسبت لم آمن أن يأخذني بعض العرب بطائلة بينها وبين القبيلة التي أنتسب اليها، وما دمت غير منتسب الى أحد، فأنا أسلم على جميعهم ويخافون لساني .

قال : واجتمعت بعد موت المتنبي بسنين مع القاضي أبي الحسن بن أم شيان الهاشمي الكوفي، وجرى ذكر المتنبي فقال : كنت أعرف أباه بالكوفة شيخاً يسمى

عبدان، يسقي علي بغير له، وكان جعفياً صحيح النسب، قال: وقد كان المتنبي لما خرج إلى كلب وأقام فيهم، ادعى أنه علوي حسني، ثم ادعى بعد ذلك النبوة، ثم عاد يدعي أنه علوي، إلى أن أشهد عليه بالشام بالكذب في الدعويين وحبس دهرًا طويلاً وأشرف على القتل، ثم استيب، وأشهد عليه بالتوبة وأطلق^(١).

ولتتمعن قليلاً في هذه الرواية، لنلاحظ ما يلي:

أولاً: المتن.

١ - «كان عبدان (أو عیدان) والد المتنبي يذكر أنه من جعفي وكانت جدة المتنبي همدانية صحيحة النسب، ولا أشك فيها، وكانت جارتنا، وكانت من صلحاء النساء الكوفيات».

ومعنى هذا أن الشك لا يحوم حول صحة نسب جدة المتنبي، وإن كان الراوي لم يتحقق من صحة نسب الحسين، والد أبي الطيب.

٢ - «كنت أعرف أباه بالكوفة شيخاً يسمى عبدان يستقي علي بغير له، وكان جعفياً صحيح النسب».

فهنا يظهر الشاعر جعفياً صحيح النسب، لا يرقى الشك إلى هذه الصحة.

٣ - «وسألت المتنبي عن نسبه فما اعترف لي به. وقال: أنا رجل أخبط في القبائل...».

فلماذا يكتف أبو الطيب بنسبه؟ وكيف يكتفه وقد عرفه هذا الذي يزعم أنه كان له ترباً وصديقاً وجاراً بالكوفة؟

أكبر الظن أن الذين بنوا هذه الرواية إنما نظروا إلى بعض شعر المتنبي، وذلك قوله:

(١) بغية الطلب لابن العديم. ملحق بكتاب شاكر (المتنبي: ٢٥٤/٢ - ٢٥٦) والخبر موجود عند الخطيب البغدادي في (تاريخ بغداد، أو مدينة السلام) المكتبة السلفية - المدينة المنورة، د. ت. الجزء الرابع ص. ١٠٢ وما بعدها. والذي عند البغدادي (عبدان) بالباء الموحدة. وكذلك ورد في تاريخ الإسلام للذهبي والمتنظم لابن الجوزي «أبو الطيب في آثار الدارسين: ١٤٢ - ١٩٦/١٦٩»، وصححه شاكر بجعله عیدان بكسر العين والياء المثناة، استناداً إلى القاموس المحيط «مادة: عود» أول من قال بهذه الرواية. والذي في تكملة تاريخ الطبري: عبدون السقا. (أبو الطيب في آثار الدارسين: ١٥٢) وورد عن البديعي في (الصبح المنبي: ٢٠) ابن عیدان، بالمثناة.

وَمُذْقِعِينَ بِسُبُرُوتٍ صَحْبَتُهُمْ
خُرَابٌ بَادِيَةٌ غَرَّتْهُمُ بَطُونُهُمْ
يَسْتَخْبِرُونَ فَلَا أُعْطِيهِمْ خَبْرِي
وَحَلَّةٌ فِي جَلِيسٍ أَتَقِيهِ بِهَا
وَكَلِمَةٌ فِي طَرِيقٍ خَفْتُ أُغْرِبُهَا
قَدْ هَوَّنَ الصَّبْرُ عِنْدِي كُلَّ نَازِلَةٍ
عَارِينَ مِنْ حُلَلٍ كَاسِينَ مِنْ دَرَنِ
مَكْنُ الضَّبَابِ لَهُمْ زَادٌ بِلَا ثَمَنِ
وَمَا يَطِيشُ لَهُمْ سَهْمٌ مِنَ الظَّنِّ
كَيْمَا يُرَى أَنَّنَا مِثْلَانِ فِي الْوَهَنِ
فِيَهْتَدِي لِي فَلَمْ أَقْدِرْ عَلَى اللَّحَنِ
وَلَيْنَ الْعَزْمُ حَدُّ الْمَرْكَبِ الْخَشَنِ (١)

فما هذا الذي كان يستخبرون عنه فلا يعطيهم خبره؟ أهو النسب؟ نزع أنه ليس كذلك. ويقوي هذا الزعم هذه الثقة التي يركبها أبو الطيب: «كيما يرى أننا مثلان في الوهن». ولعلمهم انما كانوا يطلبون معرفة «السر» الذي يحمله بين جوانحه، فهو مندفع في هممه العالية، وطموحاته الكبيرة، وذلك من قبيل ما قال في الميمية:
يقولون لي: ما أنت في كل بلدة وما تبتغي؟ ما أبتغي جل أن يسمى (٢)

٤ - «وكان يعرف أبوه بعيدان السقاء، يستقي لنا ولأهل المحلة».

ان ما قيل من أن والد أبي الطيب كان سقاء يبيع الماء بالكوفة، لا يجد له سنداً قوياً من الرواية ولا من التاريخ، وهو لا يعدو أن يكون أثراً من آثار الخصومة التي أثرت حول المتنبي، وأدعاء من الادعاءات التي ولدتها عداوة الشاعر، ولا سيما في مرحلته الأخيرة، عند مروره ببغداد، في طريقه الى عضد الدولة.

لقد شمر شعراء السخف، كابن الحجاج وابن سكرة، وشعراء القرامطة، كابن لنكك، عن سواعدهم، وشحذوا ألسنتهم للنيل من الشاعر، تقرباً إلى الوزير المهلبى وزلفى، وتنقيساً عن أنفسهم المريضة، ولذلك وجدناهم يتضاغنون في أتون الحسد، ويتهافتون على وصم أبي الطيب بتهم لم نسمع لها من قبل ذكراً.

قال صاحب اليتيمة، نقلاً عن الخوارزمي، ولم يكن ممن ينتصرون لأبي الطيب:
«قال: ولما قدم أبو الطيب من مصر الى بغداد، وترفع عن مدح المهلبى الوزير، ذهاباً بنفسه عن مدح غير الملوك، شق ذلك على المهلبى، فأغرى به شعراء بغداد، حتى

(١) البرقوقي: ٣٤٣/٤ - ٣٤٤.

(٢) البرقوقي: ٢٣٣/٤.

نالوا من عرضه، وتباروا في هجائه، وفيهم ابن الحجاج وابن سكرة (محمد بن عبد الله الزاهد) الهاشمي، والحامي، وأسمعه ما يكره، وتماجنوا به، وتنادروا عليه، فلم يجبههم، ولم يفكر فيهم، وقيل له في ذلك فقال: اني فرغت من اجابتهم بقولي لمن هم أرفع طبقة من الشعراء:

أَرَى الْمُتَشَاعِرِينَ غَرُّوا بِذُمِّي وَمَنْ ذَا يَحْمَدُ الدَّاءَ الْعُضَالَا^(١)
وَمِنْ يَكُ ذَا فَمِ مَرٌّ مَرِيضٍ يَجِدُ مُرّاً بِهِ الْمَاءُ الزُّلَالَا

قال: بلغ أبا الحسين بن لنكك بالبصرة ما جرى على المتنبّي من وقية شعراء بغداد فيه، واستحقارهم له، وكان حاسداً له طاعناً عليه، هاجباً إياه، زاعماً أن أباه كان سقاء، بالكوفة فشمت به وقال:

قُولَا لِأَهْلِ زَمَانٍ لِأَخْلَاقٍ لَهُمْ ضَلُّوا عَنِ الرُّشْدِ مِنْ جَهْلٍ بِهِمْ وَعَمُّوا
أَعْطَيْتُمُ الْمُتَنَبِّيَ فَوْقَ مُنَيِّهِ فَرَوَّجُوهُ بِرَغَمِ أُمّهَاتِكُمْ
لَكِنْ بَغْدَادَ جَادَ الْغَيْثُ سَاكِنَهَا نَعَالَهُمْ فِي قَفَا السَّقَاءِ تَزْدَحِمُ^(٢)
وأورد له شعراً آخر في هذا المعنى.

فلو صح أن نرمي الناس، دون بيته، بما به يتهمون، لنال الشعراء، وغير الشعراء من قبل أبي الطيب ومن بعده، أذى كثير.

جاء في (تاج العروس):^(٣)

«وعيدان السقاء بالكسر، لقب والد الامام أبي الطيب، أحمد بن الحسين بن عبد الصمد المتنبّي الكوفي الشاعر المشهور، هكذا ضبطه الصاغاني وقال: كان أبوه يعرف بعيدان السقاء بالكسر، قال الحافظ: وهكذا ضبطه ابن ماكولا أيضاً. وقال أبو القاسم بن برمان هو أحمد بن عيدان بالفتح، وأخطأ من قال الكسر، فتأمل».

ويعلق الجبوري على هذا الكلام فيقول: «وهذه الرواية تنفرد عن جميع الروايات التي تنص على أن لقب والده (عيدان السقاء) بالياء المفردة، والسقاء مشددة القاف. وفرق عظيم بين اللفظين... ومعنى: عيدان السقاء، كناية عن رفعة نسب والده: تشبيهاً بامتداد عيدان السقاء».^(٤)

(١) في الأصل: يحمل: وأثبتنا رواية الديوان - البرقوقي: ٣/٣٤٤.

(٢) بتيمة الدهر: ١٢٠/١ - ١٢١.

(٣) تاج العروس: مادة (عود). (٤) أبو الطيب في آثار الدارسين: ١٥٢ - ١ هـ.

وقد قرأها بلاشير أيضاً عيدان السقاء Bois d'outres^(١) الا أنه لم يقف عند دلالة اللقب، وان كان يقرّ أنه لقب وليس اسماً.

ثانياً: السند.

من هو القاضي التنوخي؟

تحدثنا كتب الرجال بما يلي :

«القاضي أبو علي المحسن بن أبي القاسم علي بن محمد التنوخي، وله كتاب (الفرج بعد الشدة) وكتاب (نشوار المحاضرة) . . . سمع بالبصرة من أبي العباس الأثرم وأبي بكر الصولي والحسين بن محمد بن يحيى بن عثمان النسوي، وطبقتهما، ونزل ببغداد وأقام بها، وحدث إلى حين وفاته، وكان سماعه صحيحاً، وكان أديباً شاعراً أخبارياً، وكان أول سماعه الحديث في سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة . . .» «وأما ولده أبو القاسم علي بن المحسن التنوخي، فكان أديباً فاضلاً له شعر لم أقف منه على شيء، وكان يصحب أبا العلاء المعري وأخذ عنه كثيراً، وكان يروي الشعر الكثير، وهم أهل بيت كلهم فضلاء أدباء ظرفاء، وكانت ولادة الولد المذكور في منتصف شعبان سنة خمس وستين وثلاثمائة بالبصرة، وتوفي في يوم الأحد مستهل المحرم سنة سبع وأربعين وأربعمائة، رحمه الله تعالى . . . وكان قد قبلت شهادته من الحكام في حديثه، ولم يزل على ذلك مقبلاً إلى آخر عمره، وكان متحفظاً في الشهادة، محتاطاً صدوقاً في الحديث»^(٢).

وأما ابن شاكر الكتبي فيقول عنه: أي (عن أبي القاسم علي) «وكان شيعياً معتزلياً، وكان ساكناً وقوراً، وكان يدخله في نيابة القضاء ودار الضرب وغيرهما كل شهر مائة دينار فيمر الشهر وليس معه شيء، وكان ينفق على أصحاب الحديث، وكان الخطيب والصولي وغيرهما يبيتون عنده، وكان ثقة في الحديث متحفظاً في الشهادة محتاطاً صدوقاً»^(٣).

فلعل هذا مما يقوي الاطمئنان الى رواية الرجلين.

على أننا اذا تابعنا منهج المحدثين، جاز لنا أن نتساءل عن طبيعة ذلك (الظرف) الذي

(١) Un poète arabe, 24

(٢) وفيات الأعيان: ١٥٩/٤ - ١٦٢.

(٣) فوات الوفيات: ٦٠/٣.

وصم به أهل بيت التنوخي، فاذا نحن تتبعنا الأخبار المتعلقة به، وجدنا في أخلاق التنوحيين ما يعد من (خوارم المروءة) ويدفع الى الاحتياط في قبول شهادتهما، ان لم يسقطها. (١)

ولقد استبعد محمود شاعر الرواية، لأن القاضي التنوخي كان من جلساء الوزير المهلب، عدو أبي الطيب الذي أغرى به شعراءه وكانت له به صلة قريبة. «ولا عجب أيضاً أن يسند التنوخي روايته أو «كذبه» الى بعض شيوخه لئلا يفتضح. وكذلك زعم... أن القاضي ابن أم شيان حدثه فقال: «كنت أعرف أباه بالكوفة شيخاً يقال له عيدان... الخ» والقاضي ابن أم شيان يحتاج أمره الى بعض النظر، اذا حدث عن المتنبي، لأنني أخشى أن تكون صلته قريبة جداً بحياة المتنبي وما لقيه من العلويين...» (٢)

ثم ان شاكراً يرى أن تباعد السن بين التنوخي والشاعر مما يطعن في الرواية، اذ «كان اذاك شاباً في السابعة والعشرين وكان المتنبي قد نيف على الخمسين فلا يجرؤ لذلك، ولصلته بالمهلب، أن يسأل الشاعر. ثم ان المتنبي ما كان ليخفي نفسه وهو الذي أوعد الملوك وجاهرهم بالعداوة في عصر كانت تذهب فيه الأرواح مع كلمات الوشاية والدسيس والمكر السيء». (٣)

أما ما قيل من العداوة المستحكمة بين الشاعر والتنوحيين، فلا نميل اليه، ولكننا نرجح أن عداوة أبي علي التنوخي لأبي الطيب لم تكن مستحكمة، بل كانت ظرفية فرضتها على أبي علي لحظة ضعف حين طمع في رضا الوزير المهلب، كما يحدث لبعض النفوس حين تغلبها الأهواء وحب المصالح. وعلى الرغم من أن التنقيب عن جذور تلك العداوة قد كشف عن بعض الأسباب الوجيهة، (٤) الا أننا نجد في مدحيات أبي الطيب للتنوحيين، ومرثياته أيضاً، ما يبين أنه يجعل نفسه واحداً منهم. (٥)

(١) راجع حديث أبي القاسم مع بعض الشعراء، ومع الاسكاف، في ابن شاعر الكتبي: ٦١/٣ - ٦٢.

(٢) المتنبي: ٢٠/١.

(٣) نفسه: ٢١/١.

(٤) نفسه: ٢٤/١ - العوامل السياسية في شعر المتنبي: ٧٨.

(٥) انظر قصائده:

- اني لأعلم والليبي خبير (البرقوقي: ٢٣١/٢).

ونعود الى بلاشير:

١ - فقد ذكر أننا لا نجد في أي مصدر أثراً لأخوة أو أخوات لأبي الطيب المتنبي ، مما يبيح لنا أن نقول انه وحيد أبويه^(١). وفي هذا الجزم منه مجازفة ، فنحن لا نستطيع الا أن نسكت عن هذا الأمر ما سككت المصادر ، فعسى أن تكشف الأيام مخبوءاً . وقد وجدنا عند ابن العديم ، في بغية الطلب^(٢) ، ما يلي : «(عن أبي الحسن علي بن عيسى الربيعي) قال : اجتزت أنا وأبو الحسين محمد بن عبيد الله السلمي الشاعر على الجسر ببغداد ، وعليه من جملة السؤال رجل مكفوف . فقال لي السلمي : هذا المكفوف أخو المتنبي فدنوت منه فسألته عن ذلك فصدقته ، وانتسب هذا النسب (أي : ابن الحسين بن مرة بن عبد الجبار الجعفي) وقال : من هنا انقطع نسبنا» .

كما نجد عنده خبراً مفاده أن للمتنبي اختاً ، وقد رثته لما قتل بقولها :

يا حازم الرأي الا في تهجيمه على المكاره غاب البذر في الطفل
لنعم ما عاملتك المرففات به ونعم ما كنت توليها من العمل
الأرض أم أصبناها بواجدها فاسترجعته وردته إلى الحبلى^(٣)
والخبر نفسه عند المقرئ في (المقفى)^(٤).

وفي تكملة تاريخ الطبري للهمداني : «وقال أبو الحسن محمد بن يحيى الزيدي العلوي ، وأقام بمعسكر مكرم ، كان المتنبي ينزل بجواري بالكوفة ، وكان أخوه الضير يتصدق ببغداد»^(٥).

٢ - أما عن نسب أبي الطيب من جهة أبيه ، فهو يؤكد أن الحسين كان «يدعي» الانتماء

= - غاضت أنامله فهن بحور (٢/٢٣٥).

- الال ابراهيم بعد محمد (٢/٢٣٨).

- لأي صروف الدهري فيه نعاتب (١/٢٣٤).

- هو البين حتى ما تأنى الحزائق (٣/٨٢).

- أتذكر يا ابن اسحق اخائي (١/١٣٨).

(١) un poète arabe, 24

(٢) محمود شاكر: المتنبي ٢/٢٥٢.

(٣) نفسه ٢/٣٠٩.

(٤) نفسه ٢/٣٥٩.

(٥) أبو الطيب في آثار الدارسين : ١٥٢.

الى قبيلة جعفي اليمنية، ولكنه لا يطمئن الى هذا الادعاء.

وقد رأينا أن مصدر بلاشير هو القاضي ابن أم شيان.

٣ - ان المتنبي جعفي النسب، يعرف ذلك أهل الكوفة، كما عرفه ابن أم شيان، ومع ذلك يسأل أبو الطيب عن نسبه فيكتمه.

٤ - وأما عن نسب الشاعر من جهة أمه، فيفترض بلاشير ان هذه الأم قد ماتت بعد مولد وحيدها، ومع ذلك فهو يستعظم ألا يذكر الشاعر اسم أمه، وكأنه في ذلك بدع بين الشعراء.

فما الذي يمكن أن يذكره الشاعر عن أم ماتت وهو صغير؟

أما يكفيه أن يذكر تلك التي ربته ورعته فأحبها أخلص الحب وأعمقه؟

ثم أن بلاشير يقول اننا - بصعوبة - نكاد نعرف، بالحدس، ان هذه المرأة المجهولة تنتمي الى أسرة كوفية شريفة، يؤكدون أنها من همدان.

ان هذا مما لا يدرك بالحدس، وانما هو خبر صريح يذكره المؤرخون، بقولهم عن جدة المتنبي انها «كانت همدانية صحيحة النسب لا أشك فيها، وكانت جارتنا، وكانت من صلحاء نساء الكوفة» كما جاء على لسان أبي الحسن.

٤ - ويبقى هذا الذي يذكره من أن أبا الطيب، على الرغم من ضعة نسب آبائه، أدخل كتاباً فيه أولاد أشرف الكوفة.

أولم يكن من الواجب الوقوف قليلاً عند هذا الخبر للتوفيق بين طرفيه؟ ألا يحتاج الأمر الى تفسير؟ وكيف يعقل أن تكون هناك مدرسة خاصة بطبقة الأشراف، ثم يلتحق بها فتى ضائع النسب؟

إلا يكن المتنبي قد دخل ذلك الكتاب لأنه من (أولاد الأشراف) فلا أقل من البحث عن سبب وجيه يبيح له ذلك.

لن نخالي فنقول أن أبا الطيب هو أحمد بن المهدي، الامام الثاني عشر من أئمة الشيعة،^(١) ما دامت فرق الشيعة نفسها ليست متفقة في أمر الحسن العسكري، ولا في أمر السرداب حتى ان منهم من ينكره.^(٢)

(١) المتنبي يسترد أباه.

(٢) راجع تعليق العلامة محمد جواد مغنية، على قول هنري ماسيه H.Mass' في كتاب (الإسلام). =

ولن نقطع الآن بالقول: انه علوي صليبة. (١)

ولكن كونه علوياً بالرضاع أصبح أمراً ثابتاً لا يحتاج الى مزيد بيان، بعدما وجد بين أيدينا من نصوص قاطعة، فقد ذكر ابن العديم خبراً يسنده الى ياقوت عن الربيعي قال: «وكان مولده بالكوفة في كندة، سنة ثلاث وثلاثمائة، وأرضعته امرأة علوية من آل عبيد الله». (٢) فهذا النسب وحده كفيل بأن يفسر لنا التحاقه بكتاب فيه أولاد أشراف الكوفة، اذ يترتب على الرضاع شرعاً ما يترتب على الأصلاب.

وكان من حق بلاشير - وهو يتحدث عما لحق أبا الطيب من الأذى وهو في الكتاب - أن يقف عند اعتداده الكبير بنفسه الذي ظهر في شعره مما قاله وهو ما يزال في المكتب.

قال في صباه وهو في المكتب، وقد قيل له (ما أحسن هذه الوفرة): (٣)

لا تحسُن الوفرة حتى تُرى منشورة الضفرين يوم القتال
على فتى مُتَقِلِّ صَعْدَةٍ يَعْلَهَا مِنْ كُلِّ وَافِي السَّبَالِ

أفيكون هذا الذي يجيب هذا الجواب فتى ضائعاً، بين فتية هم أكثر منه حظاً في الجاه، فهو يتحمل منهم الكيد والأذى؟

بقي أمر آخر لا بد من استنطاقه في أمر النسب، وهو شعر المتنبي.

لقد خدع أبو الطيب بفخره كثيراً من الناس، عندما اتبع مذهباً يفخر فيه بنفسه لا بأبائه، فخر ذلك بعضهم، وظنه دليلاً على ضعة نسب الشاعر وخمول ذكر قومه، حتى لقد خرقوا له أساطير تدعم ما خيل اليهم، ولو تأملوا لأدركوا أن أبا الطيب الشاعر العربي المزهو بعروبه وعربيته، يجري في ذلك على سنن مرسوم، وخطه متبعة، غير خارج على مذهب العرب الذي يوجزه قول القائل: «أبى الله أن أسمو بأم ولا أب». (٤)

= ترجمة بهيج شعبان - منشورات عويدات - بيروت - باريس - ط ٢ - ١٩٧٧، ص ٢٢٩.

(١) محمود شاكر: المتنبي ٤١/١ وما بعدها.

(٢) المتنبي: ٢٥٢/٢.

(٣) البرقوقي: ٢٧٩/٣.

(٤) من أبيات عامر بن الطفيل:

واني وإن كنت ابن سيّد عامِر وفارسها المشهور في كل موكب =

الا ان الشاعر لا يقنع بما دون النجوم، فهو يريد، بالاستدارة الأسلوبية، أن يجمع المجد من طرفيه، فيثبت لأهله مجداً وشرفاً عظيمين، ثم يثبت لنفسه مكاناً، فاذا هو في الذؤابة من ذلك المجد وذلك الشرف.

وقد ظهر هذا الشعور في قصائده الأولى وصاحبه منذ صباه ولازمه حتى الموت. فمما قاله في صباه: (١)

لا بقومي شرفت بل شرفوا بي وينفسي فخرت لا بجدودي
وبهم فخر كل من نطق الضا د، وعوذ الجاني وغوث الطريد
ان أكن معجباً فعجب عجب لا يرى فوق نفسه من مزيد
أنا ترب الندى ورب القوافي وسمام العدا وغيط الحسود
أنا في أمة - تدراكها الله - غريب كصالح في ثمود
وسمع بعضهم قول المتنبي في ميمته: (٢)

ولو لم تكوني بنت أكرم والد لكان أباك الضخم كونك لي أما
فظن أبا الطيب يشكك في نسبه بعض التشكيك «بهذا البيت الذي أملاه الغرور
وصاغته الكبرياء، ووضعه جموح الشاعر في غير موضعه من الرثاء». (٣)

وليس هذا غير صياغة جديدة لقول بلاشير، كما سنرى.

وان يكن هذا البيت تشكيكاً في النسب، فكيف يكون الفخر بالأنساب؟ ثم ان أبا الطيب ساعة الغضب يعرض بالأنساب تعريضاً صريحاً لا موارد فيه، فهل يكون من العقل أن يعمد رجل مغموز النسب فيتهم أعداءه بالضعفة والخمول، ويصممهم بأنهم (أدعياء) (٤) و (أولاد الزنا) (٥) و (نجل اليهود) (٦) الخ...؟

أ يكون سكوت أبي الطيب عن ذكر أبويه دلالة على ضعتهما وخمولهما؟ أما بلاشير فقد وقف عند موت والد أبي الطيب ليقول انه لا ينبغي أن نبالغ في تقدير الحزن الذي

= فما سَوَّدْتَنِي عَامِرٌ عَنْ وِرَاثَةٍ أَبِي اللَّهِ أَنْ أَشْمُو بَأْمٌ وَلَا أَب
ولكنني أحمي جَمَاهَا وَأَتَقِي أَذَاهَا وَأُرْمِي مَنْ رَمَاهَا بِمَنْكِب

(ابن عبد ربه: العقد الفريد - ط ٢ القاهرة - ١٣٧٨ هـ - ١٩٨٢ م - ٣٠ - ص ٤١٠).

(١) البرقوقي: ٤٦/٢ - ٤٨.

(٢) نفسه ٢٣٣/٤.

(٣) طه حسين: مع المتنبي ١٧.

(٤) البرقوقي: ٢٧٨/١.

(٥) نفسه: ١٤٠/١.

(٦) نفسه: ٢٣٦/١.

خلّفته في نفس الشاعر هذه الخسارة: فهو من دون شك غير عميق، لأن هذه المصيبة لم توح له ولو ببیت واحد. ومهما يكن فإن غياب ذاك الذي كان رفيقه ورائده سينمي شعوره بالعزلة. وإن غياب الشعور بحفظ التوازن خاصة، حدّد - فيما يفترض بلاشير - تحولاً في سلوكه: بما أن الشعر وحده لا يمكنه من الهيمنة التي يطمح إليها، وبما أن الكبراء يعاندون بعدم منحه المنزلة التي تؤهله لها عبقريته، فإنه سيطلب من العنف أن يحقق أحلامه، وسيحاول أن يتنزع بالقوة نصيبه الذي حجبته عنه الحياة. (١)

قد يكون هذا التفسير الذي يتقدم به بلاشير غير مقنع كل الاقناع، إذ قد يلجم الحزن العميق الألسنة أحياناً، إلا أنه يبقى تفسيراً أكثر قبولاً وواقعية مما ذهب إليه بعض النقاد العرب من أن «هذا يشهد بما اتفقت عليه الروايات من أن والد أبي الطيب لم يكن رجلاً نابه الشأن». (٢) أو أن نلفّ هذا الموقف نفسه في سياق من الأسئلة فنقول: «أكان ذلك لأن المتنبي لم يعرف أباه؟ أم كان ذلك لأن المتنبي عرف أباه ولكنه لم ير له خطراً، ولم ير في ذكره ما يرفع من شأنه ويرد عنه كيد الكائد وحسد الحسود؟ أم كان المتنبي يزدرى أباه ويكبر شعره عن أن يقف عنده مادحاً أو هاجياً أو نادباً وراثياً؟» (٣)

انه اسلوب يكاد ينبيء عن كيد شبيه بذلك الكيد الذي صوره الشاعر في قوله: (٤)

أنا ابنٌ من بعضه يفوقُ أباه	بأحِبِّ والنَّجْلُ بعضُ من نَجَلَه
وإنما يذكُرُ الجُدودَ لهم	من نَفَرُوهُ وأنفَدُوا حِيلَه
فخراً لعَضْبِ أرواحٍ مُشْتَمِلَه	وسَمَهَرِي أرواحٍ مُغْتَقِلَه
وليفخر الفخرُ إذ غَدَوْتُ بِهِ	مُرْتَدِياً خَيْرَه ومُنْتَعِلَه
أنا الذي يَبْنِي الآلهُ بِهِ الأَ	قَدَارَ والمَرءُ حَيْثُمَا جَعَلَه
جوهرةً يَفْرَحُ الكِرَامُ بِهَا	وَعُصَّةً لَا تُسَيِّفُهَا السُّفِلَه
إنَّ الكِذَابَ الذي أَكَادَ بِهِ	أَهْوَنُ عِنْدِي مِنَ الذي نَقَلَه
فَلَا مُبَالَ وَلَا مُدَاجٍ وَلَا	وَأِنْ وَلَا عَاجِزٌ وَلَا تُكَلَه

أو نحن بحاجة الى أن يقدم لنا الشاعر (بطاقة هوية) أنصع وأوضح من هذه الأبيات؟ أما يكفي والد أبي الطيب كراماً أن يكون ولده الذي (يَبْنِي الآله به الأقدار) بعضاً منه، والنجل بعض من نجله؟

(٢) ذكرى أبي الطيب: ٣٤.

(١) un poète arabe, 57

(٤) البرقوقي: ٣/٣٨٣ - ٣٨٥.

(٣) مع المتنبي: ١٢.

ويقف بلاشير وقفة متأنية عند ميمية أبي الطيب في رثاء جدته: (١)

ألا لا أرى الأحداثَ حمداً ولا ذمّاً فما بطشها جهلاً ولا كفها حلماً
فلا يرى فيها غير فن متكلف، وصنعة بلاغية. فالألم الذي عانى منه الشاعر، على صدقه، لم يبلغ أن يعبر عن نفسه بالبساطة التي كانت شائعة عند شعراء آخرين. إن هذا الشعور يتفاقم عندما يصل القسم الثاني من المراثية. «فهنا لا نوح ولا حسرات، ولكن تغنّ بكبرياء كنا قد وقفنا على نظيره من قبل». (٢) ولذلك فإن الشاعر عندما تلقى نبأ موت المرأة الوحيدة التي احتضنته طفلاً في الكوفة بحنان كبير: جدته لأمه، وجد نفسه «تبعاً للتقليد العربي القديم» (٣) ينظم بهذه المناسبة مراثية مصنوعة باتقان.

لقد اتبع بلاشير في دراسته المنهج التاريخي الذي يخضع شعر الشاعر للتسلسل الزمني، مع ربطه بالأحداث التي تصاحبه أو تصاقبه، غير أن موقفه من مراثية أبي الطيب في جدته وحكمه عليها يوجب علينا التنبيه إلى أن هذا المنهج كان في بعض الأحيان مسطحاً لا يتصل بواقع الشاعر النفسي والاجتماعي، ولا يرتبط بال لحظة الحضارية التي كانت تجتازها الأمة العربية الإسلامية في القرن الرابع، تلك اللحظة التي كان أبو الطيب خير ممثل لها.

يرى بلاشير أن أبا الطيب وجد نفسه مدفوعاً إلى رثاء جدته، «تبعاً للتقليد العربي القديم». ومن حقنا أن نتساءل: إن صح ذلك، فما بال هذا التقليد لم يفرض نفسه على الشاعر عند موت أبيه؟ قد يكون سكوته عن موت أمه - جرياً مع هذا المنهج - ناتجاً عن عدم معرفته إياها، لأنه من الممكن - كما افترض بلاشير - أن تكون قد قضت بعد وضعها المتنبّي، أما والده فالتاريخ يحدثنا حديثاً لا ينكره بلاشير، وهو أنه خرج بولده أبي الطيب إلى البادية وطاف به بين الأعراب، وأنه «خلال عامين تقريباً، وبغير انقطاع، ظل الشاعر رفقة أبيه يطوف في المنطقة، مستقراً أحياناً بالحوضر، مقيماً أحياناً أخرى مع الأعراب، وقد قيل إنه كان حريصاً على إخفاء قبيلته التي ينتسب إليها». (٤)

ألا تكفي هذه الصحبة الطويلة والرفقة المستمرة بين الابن وأبيه، لزرع قلب الشاعر محبة واكباراً لهذا الوالد، بالإضافة إلى الحب الفطري الذي يربط بين الإنسان

(٢) un poète arabe, 107

(١) نفسه: ٢٢٦/٤.

(٤) Ibid, 37

(٣) Ibid, 106

وأبيه، ولا سيما أن الشاعر كما قال عن نفسه: (١)

خلقت ألوفاً لو رحلت الى الصبا لفارقت شيبى موجع القلب باكيا
ان فيما ذكره بلاشير من أنه (الأب أم الابن؟) كان حريصاً على اخفاء نسبه، لا
يستقيم مع ما قرره من قبل من أن الحسين كان يرد أصله الى عرب الجنوب، ويدّعي
الانتماء الى قبيلة جعفي اليمينة . . .

وهذا الذي ينسبه الى مرحلة متقدمة من عمر الشاعر، أي سنوات البادية الأولى،
تورده الروايات متصلاً بآخر حياة المتنبي، وقد شاع ذكره وجرى على كل لسان كما
رأينا في رواية التنوخي. وغير حسن هذا العبث بالروايات، بنقلها من سياق الى سياق،
فأبو الطيب لا يعدو اما أن يكون - كأبيه - حاملاً غير مذكور، ولا حرج عليه آنذاك من
الانتساب، واما أن يكون - كأبيه أيضاً - نابه الشأن، ذا نسب خطير فهو يحذر حيث
لا ينفع الحذر، اذ لا يحتاج النهار الى دليل، كما يقول المتنبي. «قال التنوخي: قال
أبي: فاتفق مجيء المتنبي بعد سنين الى الأهواز منصرفاً من فارس، فذاكرته بأبي
الحسن . . . وسألت المتنبي عن نسبه، فما اعترف لي به، وقال أنا رجل أخبط في
القبائل، وأطوي البوادي وحدي . . . الى آخر ما قال».

فلو كان الخبر متصلاً بأول حياة أبي الطيب لكان لنا أن نقبل التوجيه المقترح،
أما وهو متصل بالمرحلة الأخيرة من عمر الشاعر، ساعة منصرفه من فارس الى الأهواز،
فلا.

ثم اننا نجد التخرص على نسب المتنبي في حياته. «قال الربيعي: رأيت عنده -
أي المتنبي - بشيراز جزءاً من شعره بخط ابن أبي الجوع الوراق المصري، وعليه بخط
آخر: «المتنبي السلمي البغدادي»، فقال: ما كفاه أن عزاني الى غير بلدي، حتى
نسبني الى غير أبي». (٢)

ومن مآخذ بلاشير على أبي الطيب في الميمية انصرافه عن الرثاء الى التبجح
بخصاله وملء قصيدته بنبرة تهديدية لم تهدأ. بيد أن الرجل وقد أصبح حذراً، يقف

(١) البرقوقي: ٤٢١/٤.

(٢) بغية الطلب (شاعر: ٢٥٣/٢). والرواية صريحة في الرد على من قال ان الشاعر مجهول النسب،
وفي الرد أيضاً على من أراد ان يجعل مولده ببغداد. (انظر عبد الغني الملاح: هوامش على نسب
المتنبي - آفاق غربية - السنة الثانية - ع ٤ - كانوا الأول ١٩٧٧).

عند بعض الحذلقات، دون أن يتجاوز ذلك الى الفعل.^(١)

قال شراح الديوان: ^(٢) «ورد على أبي الطيب كتاب من جدته لأمه تشكو شوقها اليه وطول غيبته عنها، فتوجه نحو العراق، ولم يمكنه وصول الكوفة على حالته تلك، فانحدر الى بغداد، وكانت جدته قد يئست منه فكتب اليها كتاباً يسألها المسير اليه، فقبلت كتابه، وحات لوقتها سروراً به، وغلب الفرح على قلبها فقتلها، فقال يرثيها: ألا لا أري الأحداث حمداً ولا ذماً فما بطشها جهلاً ولا كفها حلماً»

وقد كان رثاء جدته حوالي سنة ٣٣٥هـ أي في الفترة التي كان الشاعر فيها في الشام، وقد بدأ اتصاله ببعض الأمراء والأعيان يمدحهم، كبدر بن عمار الأسدي^(٣) ومحمد بن عبد الله الخصيبي، وكان يومئذ يتقلد منصب القضاء بأنطاكية. وتكشف تلك المدائح عما كان يضطرم بين جوانح الشاعر من محن وآم، وما كان يتعرض له من كيد، ولذلك نراه يتوعد أعداءه ويتهددهم في مثل قوله: ^(٤)

مدحت قوماً وإن عشنا نظمت لهم قصائدأ من اناث الخيل والحُصن
تحت العجاج قوافيها مضمرة إذا تُنوشِدُنْ لم يَدْخُلْنَ في أذن
فلا أحاربُ مدفوعاً الى جذر ولا أصالحُ مغروراً على دخن

فما سرّ عدم تمكن المتنبي من وصول الكوفة على حاله تلك؟ ما الذي يمنعه من دخولها وهو ما خرج الا اليها، الا أن يكون قد هدّد وأوعد؟ ومن هم أولئك الذين منعه من لقاء جدته؟ ولماذا منعه؟ أسئلة كان يجب الوقوف عندها، حتى نفقه سرّ ذكر الأعداء والشامتين في المراثية، وما صاحب ذلك من وعيد وتهديد وفخر، استكثر بلاشير على المتنبي أن يورده وهو في مقام الرثاء.

وهذه مراثية المتنبي، مع بيان الأبيات التي وقف عندها بلاشير، مع بعض التعليقات: ^(٥)

(١) البرقوقي: ٢٦٦/٤ - اليازجي ١٧٥. OP. cit. 107 (٢)

(٣) يخلط بلاشير خلطاً قبيحاً بين بدر بن عمار الأسدي وبدر الخرشني، فيجعل عنوان الفصل الخامس من دراسته: (أبو الطيب وبدر الخرشني) وهو يعني بدراً الأسدي، ممدوح أبي الطيب، وسيأتي بيان ذلك.

(٤) البرقوقي: ٣٤٥/٤.

(٥) وقف محمود شاكر، في بحثه عن المتنبي، عند بعض ذلك.

- ١ - ألا أرى الأحداث حمدا ولا ذمّا
- ٢ - إلى مثل ما كان الفتى يرجع الفتى
- ٣ - لك الله من مفجوعة بحبيها
- ٤ - أحنّ إلى الكأس التي شربت بها
- ٥ - بكيت عليها خيفة في حياتها
(ولو قتل الهجر المحيين كلهم
منافعتها ما ضر في نفع غيرها
أناها كتابي بعد يأس وترحّة
٩ - عرفت الليالي قبل ما صنعت بنا
١٠ - حرام على قلبي السرور فاني
(تعجب من خطي ولقظي كأنها
وتلثمه حتى أصار مداده
ولم يسلبها إلا المنايا وإنما
١٥ - طلبت لها حظا ففانت وفاتي
١٦ - فأصبحت أستسقي الغمام لقبرها
- فما بطشها جهلاً ولا كفها حلماً^(١)
- يعود كما أبدي ويكري كما أرمى
- قتيلة شوق غير ملحقها وضما
- وأهوى لمشواها التراب وما ضما
- وذاق كلانا نكل صاحبه قدما
- مضى بلد باق أجدت له صرماً^(٢)
- تغذى وتروى أن تجوع وأن تظما
- فماتت سروراي ، فمت بها غما^(٣)
- فلما ذهتني لم تزدني بها علماً
- أعد الذي ماتت به بعد ما سماً
- تري بحروف السطر أغربة عضماً
- محاجر عينيها وأنيابها سحماً
- أشد من السقم الذي أذهب السقماً^(٤)
- وقد رضيت بي لو رضيت بها قسماً^(٥)
- وقد كنت أستسقي الوغى والقنا الصماً^(٦)

البرقوقي : ٢٢٦/٤ - وفي (العرف الطيب : ١٧٥) بعض الاختلاف في الترتيب ، وكذلك في (التيان : ١٠٢/٤) بعض الاختلاف .

(١) يعلق بلاشير (١٠٦) على البيت تعليقا يجعل فيه كلمة «الجهل» مناقضة لكلمة «العلم» وليس كذلك ، وتنما الجهل هنا مناقض للحلم ، كما يدل عليه البيت نفسه .

(٢) الأبيات غير المرقمة ، والتي جعلناها بين قوسين ، مما لم يورده بلاشير .

(٣) في التبيان : هما - وهذا البيت لم يورده بلاشير ، وهو منسجم تماماً مع الرواية المذكورة سلفاً ، وهو من الأبيات التي تسقط استدلاله ، ولنقارن هذا بقوله :

فلا تنكرون لها صرعة فمن فرح النفس ما يقتل (البرقوقي : ١٩٤/٣) .

(٤) أبيات تستجيب لروح الخبر ، ولم يقف عندها بلاشير .

(٥) يترجم كلمة (حظ) بكلمة (السعادة) أو (الحظ السعيد) أو ما شابه ذلك : Bonheur ولا يستقيم ، وإنما الحظ النصيب والقسمه مطلقاً . وللکلمة في البيت دلالة خاصة .

(٦) قضيع دلالة البيت في الترجمة :

Je demande au nuage de rafraichir sa tombe

moment où je vais faire appel à la guerre et au lances dures. (O P. cit. 106)

١٧- وكنت قبيل الموت أستعظم النوى

(هبيني أخذت الثار فيك من العدا

وما انسدت الدنيا علي لضيقها

٢٠ - فوا أسفاً ألا أكبُّ مقبلاً

٢١- وأن لا ألاقى روحك الطيب الذي

(ولو لم تكوني بنت أكرم والد

٢٣ - لئن لذ يوم الشامتين بيومها

٢٤ - تغرب لا مستعظما غير نفسه

(ولا سالكا الا فؤاد عجاجة

٢٦- يقولون لي : ما أنت في كل بلدة

٢٧ - كأن بينهم عالمون بأنني

٢٨ - وما الجمع بين الماء والنار في

٢٩ - ولكنني مستنصرٌ بذبابه

٣٠ - وجاعله يوم اللقاء تحيتي

(إذا فل عزمي عن مدى خوف بعده

واني لمن قوم كأن نفوسنا

٣٣ - كذا أنا يا دنيا إذا شئت فاذهبي

٣٤ - فلا عبرت بي ساعة لا تعزني

فقد صارت الصغرى التي كانت العظمى^(١)

فكيف بأخذ الثار فيك من الحمى

ولكن طرفاً لا أراك به أعمى

لرأسك والصدر اللذي ملئاً خزماً

كأن ذكي المسك كان له جسماً

لكان أباك الضخم كؤنك لي أما^(٢)

فقد ولدت مني لأنفهم رغماً

ولا قابلاً الا لخالفه حكماً

ولا واجدا الا لمكرمة طعماً

وما تبتغي؟ ما أبتغي جل أن يسمى

جلوب اليهم من معادنه اليما

يدي بأصعب من أن أجمع الجد والفهما

ومرتكب في كل حال به الغشما

والا فلست السيد البطل القرما

فأبعد شيء ممكن لم يجد عزمًا

بها أنف أن تسكن اللحم والعظما

ويا نفس زيدي في كرائهها قدما

ولا صحتي مهجة تقبل الظلما

ان هذه الحماسة التي تعلق القصيدة، وهذه النبذة الحزينة الممزوجة بروح الغضب والوعيد، وهذا الاستنصار بذباب السيف في معرض الرثاء، ليس يمثل - في رأي بلاشير - غير امتداد لفورات الشباب الطائشة التي لا تجد لها سنداً من الواقع، ولا تستجيب لسير التاريخ.

(١) كذلك Ibid .

(٢) أيجوز لنا أن نفترض أن بلاشير، خشية أن ينتقض عليه حكمه بوضاعة نسب المتنبى، أسقط هذا البيت؟

وقد رأينا أن ما قيل من أن أبا الطيب أراد التوجه الى زيارة جدته، لولا أنه «لم يمكنه وصول الكوفة على حاله تلك» منسجم مع روح القصيدة، فهو قد منع منعاً من دخول الكوفة، بل لقد أرغم على أن يعانق (المنفى) صبيّاً: «وذاق كلانا ثكل صاحبه قدماً».

ولكن بلاشير يشك فيما قيل من أن المتنبي حين لم يمكنه وصول لكوفة، انحدر الى بغداد، وكانت جدته قد يئست منه، فكتب اليها كتاباً يسألها المسير اليه، وحبته في ذلك أنها رواية انفرد بها اليازجي،^(١) وإن كان يقر بكتاب المتنبي الى جدته، مما تنطق به القصيدة.

ان من حقنا أن نتساءل: ما هو الحظ الذي تغرب من أجله الشاعر (ولا مستعظماً غير نفسه، ولا قابلاً الا لخالقه حكماً)؟ وأي حظ يمكن أن يستقي له الوغى والقنا الصم؟

أفيمثل رجل غفل خامل، من نسب وضع، يحترف أبوه السقاية، كل ذلك الخطر، فيهدد ويشرد ويمنع من دخول بلده، حين يفكر في العودة اليه؟ وما هو ذا الشاعر، بعدما وفق الى دخول بلده، الكوفة أواخر حياته يصرخ قائلاً:^(٢)

فلما أنخنا ركزنا الرماح فوق مكارمنا والعللا
وبتنا نقبل أسيافنا ونمسحها من دماء العدا
أليس ذلك سبباً وجيهاً لاستقراء الخبر الذي يقول ان الشاعر كان مسترضعاً في
العلوين استقراءً جديداً؟ وما وجه الفخر بالآباء والأجداد؟ ومن أولئك الذين شمتوا
بأبي الطيب لموت جدته؟

كل أولئك أسئلة تفرضها القصيدة، وجوها العام، وروحها المتوترة، ولكن بلاشير لم يوقفه شيء من ذلك، لأنه كان مشغولاً عن كل ذلك بما تتضمنه القصيدة من «حذقات» و«صنعة بلاغية».^(٣)

(١) un poète arabe, 106

والرواية في اليازجي: ١٧٥، البرقوقي: ٢٢٦/٤.

(٢) البرقوقي: ١٦٥/١.

(٣) un poète arabe, 106-107

الفصل الثاني

قضية الثورة

لم يكن كراتشكوفسكي Krachkovsky أول من شكك فيما نسب من دعوى النبوة الى أبي الطيب، كما ظن بلاشير.^(١)

فقد ذهب ابن جني الى أن الشاعر انما لقب بذلك لشعر قاله، هو:

ما مقامي بأرض نخلة الا كمقام المسيح بين اليهود
أنا في أمة تداركها الد - ه غريب كصالح في ثمود
وينسب ابن جني هذا التفسير للشاعر نفسه، في بعض الروايات.^(٢)

وقد شك صاحب «اليتيمة» فيما نسب الى أبي الطيب وميز بين دعوى النبوة وبين ما يراه سبب خروج أبي الطيب من حب «الولاية والرياسة». ^(٣)

«وقد نقل الوزير أبو القاسم المغربي أن المغاربة كانوا يسمون أبا الطيب «المتنبه»، وهذا يلتقي مع التعليل الذي نجده في الممتع للنهشلي: «قيل له المتنبى لفطنته» وأشار الى هذا الرأي ابن رشيق في العمدة». ^(٤)

(١) يرى بلاشير في دراسته الموسعة عن المتنبى أن أطروحة كراتشكوفسكي جديدة كل الجدة ذلك بأن المستشرقين ظلوا الى مطلع القرن العشرين يقبلون الأطروحة الشرقية دون نقاش «ص ٦٦ - ٦٨»، وكان قد ذكر في «دائرة المعارف الإسلامية - المتنبى» أن كراتشكوفسكي في كتابه عن المتنبى وأبي العلاء، قد انتصر للروايات الشرقية المتعلقة بالموضوع من غير أن يلقي نظرة تفصيلية الى الاشارات الواضحة في ديوانه «ص ٣٦٥ - ٣٦٦» من الطبعة العربية.

(٢) يتيمة الدهر: ١/ ١١٣.

(٣) نفسه.

(٤) انظر في ذلك محمد ابن شريفة: أبو تمام وأبو الطيب في أدب المغاربة. ص ٩٥. دار الغرب =

ومثل هذا متوافر في كتب الأدب القديمة .^(١)

ومن غرائب المنهج الاستشراقي ، من موسوعة ديربيلو حتى دائرة المعارف الإسلامية المعاصرة ، أن ينحرف البحث بشكل عجيب من قضية تنبؤ المتنبي الى تناول نبوة الرسول ﷺ تعريضاً وتشكيكاً . قال صاحب «المكتبة الشرقية» : «لقد ظن المتنبي أن باستطاعته ادراك النبوة بشعره ، كما أدركها محمد بنثره . ولم يعدم رجالاً يتبعونه على جنونه ، لأن قبائل بأكملها ، من الصحراء العربية ، ومنهم بنو كلاب ، قد اتبعته . غير أن لؤلؤاً قد أوقف فجأة مسيرة هذه النحلة الجديدة ، بسجنه وجعله يتبرأ من هذه المخزقة» .^(٢)

وجاء في معلمة السير العالمية : «ان المتنبي ، مأخوذاً بعقريته الشامخة ، التبس عليه أمر طبيعة موهبته وظن أن روحاً سماوياً ينفخ في روحه ، فطمع في النبوة ، راغباً في اقتسام مجد محمد الذي كان طابع نبوته في أعين المسلمين أكثر اتصالاً بالجمال الفني الثري للقرآن منه بالرسالة نفسها ، ولذلك خيل لشاعرنا أن الله اذا كان قد وهبه البيان فذلك دون شك لأنه أراد له رسالة جديدة» .^(٣)

واذا كان أبو الطيب قد حبس ، وحبسه بالشام مشهور كما يقول أبو العلاء^(٤) فقد اختلف الناس قديماً وحديثاً في سبب ذلك ، وكانت للاستشراق في ذلك تأويلات ، كما كان لغيرهم .

= الإسلامي - ط ١ - ١٩٨٦ .

(١) الأنساب للسمعاني - تهذيب الأسماء واللغات للنووي - اللباب لابن الأثير «وفيه تحريف» . قال : «وقتل المتنبي لبيت قاله :

أنا في أمة تداركها الله - غريب كصالح في ثمود . وانما هو :
وقيل له المتنبي لبيت قاله وهو : الخ» .

مجمع ما استعجم للبكري . «انظر في كل ذلك : أبو الطيب في آثار الدراسات»
وفي رسالة الغفران (٤١٨) : «وحدثت أنه كان إذا سئل عن حقيقة هذا اللقب قال : هو من النبوة أي المرتفع من الأرض» .

(٢) La Bibliothèque Orientale, IV, 371

ونرى كيف تتحول الشذمة القليلة ، كما جاء في بعض الأخبار ، الى قبائل بأكملها .

(٣) Biographie Universelle, T. 29, PP. 417-418 وانظر كذلك : A. Kahn: La Littérature Arabe, 165

(٤) رسالة الغفران : ٤١٨ .

١ - الكوفة

يرى كثير من الدارسين - والمستشرقين خاصة - أنه كان للكوفة أثر كبير في شخصية المتنبي وتكوينه العام، لغوياً وفلسفياً ومذهبياً^(١)، ولذلك يحسن بنا الوقوف لتعرف شخصية الكوفة في خطوطها العريضة^(٢).

يصف المقدسي الكوفة في «أحسن التقاسيم» فيقول: «الكوفة قصبة جليلة حسنة البناء، جليلة الأسواق، كثيرة الخيرات... وكانت نظيرة بغداد»^(٣).

وقد مصرت الكوفة على عهد عمر بن الخطاب، وكانت منطلقاً للفتاحين حتى سميت «كوفة الجند». وقد سكنتها بعد تمصيرها قبائل شتى، منها قيسيون ويمانيون، قال أبو الطيب: «^(٤)

أمنسي السكون وحضرموتا ووالدي وكندة والسبيعا قال شراح الديوان: هذه أماكن بالكوفة سميت بأسماء قبائل كانوا ينزلون هذه المحال»^(٥).

وكان أهل اليمن أكثر عدداً كما يظهر من كلام الشعبي: «كنا نعد - أهل اليمن - اثني عشر ألفاً، وكانت نزار ثمانية آلاف»^(٦).

وكانت لغة الكوفة أصبح لغات العراق لقربهم من البادية، وبعدهم عن النبط^(٧). وكان للكوفة مذهب في العربية ينسب إليهم، رأسه الكسائي، وقد تشرب أبو الطيب

(١) لا ينقض هذا، الرأي الذي يذهب إلى أنه لم يكن للكوفة كبير أثر على المتنبي وشعره، بدليل قلة ما يذكرها في شعره.

(٢) سنقف عند ما كان قوي الدلالة على ما نحن فيه، وللتوسع في موضوع الكوفة يراجع: (تاريخ الكوفة للبراقى، ط ٢ - النجف - ١٣٧٩ - ١٩٦٠ ودائرة المعارف الإسلامية «مادة: الكوفة» ودائرة المعارف الإسلامية الشيعية لحسن الأمين «الكوفة»، والقسم الأول من «حياة الشعر في الكوفة» «ليوسف خليف القاهرة ١٣٨٨ - ١٩٦٨»، وفيه عرض واف للحياة السياسية والاجتماعية والحياة العقلية.

(٣) ظهر الإسلام: ٢١٨/١.

(٤) البرقوقي: ٣٦٤/٢.

(٥) البرقوقي: ٣٦٤/٢. العرف الطيب: ٨٦. التبيان: ٢٥٧/٢ وفيه الكناس «بدل» «السكون».

(٦) معجم البلدان: ١٩٦/٧ - فتوح البلدان ٢٧٥ ط. مصر. (مدرسة الكوفة: المخزومي ٧).

(٧) ظهر الإسلام: ٢١٨/١.

فصاحة الكوفة، بالاضافة الى فصاحة الأعراب، والمذهب الكوفي في العربية: «فنشأ في خير حاضرة وقال الشعر صبيّاً، ثم وقع الى خير بادية»^(١).

وقد عده بعض الدارسين علماً من أعلام المذهب الكوفي^(٢). وكان العرب الأولون الذين سكنوا الكوفة، وهم الأداة العسكرية التي تمت بها الانتصارات، يتألف منهم عنصر الأشراف، ومنه طبقة زعماء القبائل وطبقة رؤساء الجيش وأصحاب الألوية ومنه طبقة الجند، فان عناصر عجمية خالطت أولئك العرب في الكوفة منها عناصر فارسية وسريانية ونبطية^(٣).

وكانت الكوفة منذ القرن الأول مباءة للعلويين وموئلاً للشيعة وكانت بها محلات سنية^(٤) كما كان بها طائفة من أهل الكتاب ومعظمهم من اليهود^(٥) هذه الأمشاج من الأعراق والمذاهب والطوائف مما ظهرت آثاره في شعر أبي الطيب وسيرته، ولعل ذلك خير ما يفسر لنا ما ورد في شعره من تعريض باليهود وبمدعي العلوية، ومن الربط بينهما أحياناً^(٦).

وقد تنبه بعض الدارسين لما كان بين العلويين وبين غلاة الشيعة من عداوة مستحكمة فلاحظ المحاسني أنه «قد كثرت الحزازات في الكوفة في هذا العصر بين الشيعة والعلويين ودامت الخصومة بينهما وحمي وطيسها»^(٧).
والحق أن أصل هذا الصراع قديم، اذ طالما رأينا غلاة الشيعة يزعمون حب آل البيت ونصرتهم، ويذهبون في ذلك مذاهب جعلت أئمة العلويين في كثير من الأحيان

(١) الخزانة: ٣٤٧/٢. والبغدادى ينقل عن الأصفهاني صاحب الايضاح.

(٢) مهدي المخزومي في: «مدرسة الكوفة».

(٣) مدرسة الكوفة: ٧ - ٨.

(٤) خص البراقي الكوفة بحديث عن محلاتها سماه «المعجم الهجائي لأسماء الكوفة وقراها ومحلاتها...» «تاريخ الكوفة ١٥٥ - ١٨٨».

(٥) يقول آدم ميتز «الحضارة الإسلامية ٨٢/١ - ٨٣» ان عدد اليهود بالكوفة بلغ سبعة آلاف. وقد ذكر مهدي المخزومي استناداً الى فتوح البلدان أن عناصر يهودية ونصرانية وفدوا على الكوفة بعد تمصيرها من نجران «اليمن» وأقاموا في الكوفة في محلة نسبت اليهم وهي النجرانية «مدرسة الكوفة ٩».

(٦) راجع مثلاً البائية «لأي حروف الدهر فيه نعاتب» البرقوقي ٢٣٤/١.

والدالية «أياخدد الله ورد الخدود» البرقوقي ٦٣/٢.

والبائية «أعيدوا صباحي فهو عند الكواكب» البرقوقي ٢٧٤/١.

(٧) المتنبي: «نوابغ الفكر العربي» ١٥ - دار المعارف بمصر - ١٩٥٦ - ص ٨.

بستنكرون تلك الأضاليل والأباطيل ويرأون من أصحابها. فقد تبرأ الإمام علي من عبد الله بن سبأ عندما قال له: أنت أنت. فنفاه الى المدائن. (١) وتبرأ محمد بن الحنفية من المختار الثقفي (٢) وكان زيد بن علي يقول بجواز إمامة المفضل مع وجود الفاضل ويذكر أبا بكر وعمر بخير: «فلما سمعت شيعة الكوفة هذه المقالة منه وعرفوا أنه لا يتبرأ من الشيخين رفضوه حتى أتى قدره عليه، فسميت رافضة» (٣). وكذلك تبرأ الإمام أبو عبد الله جعفر الصادق «مما كان ينسب اليه بعض الغلاة، ويرىء منهم ولعنهم، ويرىء من خصائص مذاهب الرافضة وحماتهم من القول بالغيبة والرجعة والهداء والتناسخ والحلول والتشبيه» (٤) وعلماء الشيعة جميعاً يبرأون مما يذهب اليه الغلاة ويتهمونهم. (٥) وقد شهدت الكوفة على عهد المتنبّي - وقبلة وبعده - حوادث دامية، ما كانت لتمر دون أن تخلف أثراً في نفس الشاعر. ففي سنة ٣١٢هـ، وكان عمر أبي الطيب تسع سنوات، أغار أبو طاهر القرمطي سليمان بن أبي سعيد الجنابي على الكوفة ودخلها. وبعد ذلك بثلاث سنوات وصلت الأخبار بمسير أبي طاهر القرمطي الى الكوفة مرة أخرى «ثم وردت الأخبار من البصرة بأنه اجتاز قريباً منهم نحو الكوفة، فأرسل الخليفة الى يوسف بن أبي الساج بالتوجه لمحاربة القرمطي، فسار الى الكوفة من واسط في آخر شهر رمضان، وأعدوا له الانزال ولعسكره، فلما وصلها أبو طاهر القرمطي هرب نواب السلطان عنها فاستولى على ذلك كله أبو طاهر القرمطي». (٦)

ولم تكن الكوفة تعاني من غارات القرامطة واعتداءاتهم فحسب، وإنما كانت تعاني أيضاً من هجومات الأعراب، ففي سنة ٣١٨هـ «خرج أعراب بني نمير بن عامر وبني كلاب بن ربيعة فعاشوا بظهر الكوفة واستطالوا على المسلمين وأخافوا السبيل،

(١) الشهرستاني: ١٧٤/١.

(٢) ن - م: ١٤٨/١.

(٣) ن - م: ١٥٥/١.

(٤) ن - م: ١٦٦/١.

(٥) من الشيعة القدماء:

ابن النديم في الفهرست، وابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة ومن المحدثين: حسن الأمين في «دائرة المعارف الإسلامية الشيعية» والشيخ محمد جواد مغنية «انظر تعليقاته على هنري ماسه في كتاب: الإسلام ص: ٢٢٨، ٢٢٩.

(٦) تاريخ أخبار القرامطة: ابن سنان «وابن العديم» وترجمة الحسن الأعصم القرمطي. حققه سهيل زكار - بيروت ١٩٧١ - ص. ٤٦. وورد الخبر في الطبري أكثر تفصيلاً «حوادث سنة ٣١٥».

فخرج اليهم أبو الفوارس محمد بن ورقاء أمير الكوفة في جمع من أشراف الكوفة وبني هاشم العباسيين والبطاليين ولم يكن معه جند سواهم فقاتل الأعراب بنفسه وصبر لمحاربتهم فأسروه وأسروا معه ابن عمر العلوي وابن عم شيان العباسي من ولد عيسى بن موسى وصار بهم الأعراب الى اخبائهم ولم يجسروا على ايقاع سوء بهم فطلبوا منهم الفداء فأجابوهم اليه وفدوا أنفسهم وتخلصوا منهم»^(١).

ويورد الطبري في حوادث سنة ٣١٩هـ خبراً له دلالة لصلته بواقع أبي الطيب وحياته أو بالأحرى موته وهو: «لعشر بقين من شعبان ورد الخبر بأن القرامطة صاروا الى الكوفة، ونزلوا المصلى العتيق وعسكروا به وأقاموا، وسارت قطعة منهم في مائتي فارس فدخلوا الكوفة وأقاموا بها خمسة وعشرين يوماً مطمئين يقضون حوائجهم. وقتلوا بها خلقاً كثيراً من بني نمير خاصة، واستبقوا بني أسد، ونهبوا أهراء فيها غلات كثيرة للسلطان وغيره».

فلم يستبقون بني أسد، لو لم يكن بعض بني أسد قد تفرمط؟

٢ - المتنبى والتشيع :

ما هو مشهور أن التشيع وجد في الكوفة مؤثلاً منذ اتخذها علي بن أبي طالب مقر حكمه.

الا أن الكوفة التي شهدت منطلق الدعوات الباطنية، اذ كان ابتداء أمر أبي القاسم صاحب دعوة اليمن من الكوفة،^(٢) وكان أبو عبد الله الشيعي، الداعي الفاطمي الذي تولى توطيد الدعوة بالمغرب، من الكوفة، كان بها أيضاً سنة، كما كان بها شيعة معتدلة، ومن هؤلاء الزيدية. ومن الجائز أن نتساءل - كما تساءل غيرنا - عن صدق وإخلاص شيعة الكوفة لآل البيت. فقد لاحظ المؤرخون القدامى تخاذل شيعة الكوفة عن نصر آل البيت حين يجد الجد، فالمسعودي - على ميوله الشيعية - يؤكد أن جميع من حضر مقتل الحسين « من أهل الكوفة خاصة، لم يحضرهم شامي»^(٣) وكان

(١) الطبري: حوادث سنة ٣١٨.

(٢) القاضي النعمان بن محمد: افتتاح الدعوة. تحقيق وداد القاضي. دار الثقافة، بيروت. ط ١، ١٩٧٠. ص ٣٣.

(٣) مروج الذهب: ٦١/٣. دار الأندلس - بيروت - ط ١ - ١٩٦٥.

الحسين قد أرسل الى أهل الكوفة، عندما سألوه المسير اليهم بمسلم بن عقيل، ابن عمه وقال له:

سر الى أهل الكوفة، فان كان حقاً ما كتبوا به عرفني حتى ألحق بك. (١) فخذل أهل الكوفة مسلماً ومنع الماء وقتل وحز رأسه (٢) ثم خذلوا الحسين من بعده. ان مثل هذا الخذلان هو ما دفع بعضهم الى أن يرى أن أولئك كانوا من الناحية النظرية شيعة، «ولكن المسألة من الناحية العملية فيها نظر، كما يقال، فلم تكن حياتهم العملية - في حقيقة الأمر - صدى صادقاً لهذه العقيدة النظرية التي آمنوا بها». (٣)

ألم تكن الأيدي الخفية التي تنسج خيوط المؤتمرات المتتالية تهدف الى ركوب التشيع والانتصار لآل البيت، طلباً لاسقاط الخلافة الإسلامية، أو على الأقل لاسقاط السلطان العربي تحت لواء التشيع كما يورد ذلك ابن النديم نفسه عن بعض غلاة الشيعة وهو الشيعي المعتدل؟ (٤)

يقول نكلسون: «لقد كان يوم كربلاء كافياً لجعل الأمويين يعضون أصابع الندم، اذ وحد من صفوف الشيعة، فصاحوا صيحة واحدة: يا لثارات الحسين! هذا النداء الذي دوى في كل مكان وعلى الأخص عند الموالي من الفرس الذين تاقوا الى الخلاص من نير العرب» (٥)

(١) نفسه. ٥٤/٣.

(٢) نفسه ٥٩/٣ - ٦٠. وكتب عبد الله بن الحسن الى زيد بن علي يقول: «يا ابن عم! إن أهل الكوفة نفخ العلانية خور السريرة. هرج في الرخاء، وجزع في اللقاء، تقدمهم ألسنتهم ولا تشايهم قلوبهم لا يبيتون بعدة في الأحداث، ولا ينزون بدولة مرجوة ولقد تواترت كتبهم الي بدعوتهم فصمت عن ندائهم وألبست قلبي غشاء عن ذكرهم ياساً منهم واطراحاً لهم وما لهم مثل الا ما قال علي بن أبي طالب: ان أهملتكم خضتم، وان حوربتم خرتم وان اجتمع الناس على امام طعنتم، وان أجبتكم الى مشاقة نكصتم».

ضحى الإسلام: ٢٧٢/٣. ومن قبل شكا منهم عمر بن الخطاب قائلاً: من عذيري من أهل الكوفة، ان استعملت عليهم القوي فجروه، وان وليت عليهم الضعيف حقروه. وقال وقد سأله المغيرة بن شعبة حين رآه نائماً في المسجد عن العظيم الذي نابه: «وأي نائب أعظم من مائة ألف لا يرضون عن أمير، ولا يرضى عنهم أمير» الطبري وغيره. «حياة الشعر في الكوفة» ١٢١.

(٣) حياة الشعر في الكوفة: ١٢٣.

(٤) الفهرست: باب الكلام على مذهب الاسماعيلية: ٢٦٤.

(٥) A literary history of the Arabs, 198 «ونقلنا النص عن: حياة الشعر في الكوفة - ٦٩».

ويقول السيد أمير علي : «ان مذبحة كربلاء قد أثارت موجة من الفزع في جميع البلاد الإسلامية، كما أثارت في بلاد فارس الشعور الوطني الذي ساعد العباسيين فيما بعد على تقويض دعائم الدولة الأموية»^(١) فهذا يؤكد أن وراء التشيع الغالي شعوبية مستحكمة يمثلها «الفرس الذين تاقوا الى الخلاص من نير العرب» كما يقول نكلسون . ويتحدث يوسف خليف عن ثورة المختار الثقفي فيرى أنها «فتحت عيون الموالي على الوضع السيء الذي كانوا فيه، وأشعرتهم بأنهم قوى لا يستهان بها، وأنهم يستطيعون أن يهددوا الارستقراطية العربية التي تتحكم فيهم تهديداً خطيراً، وأنه أصبح لزاماً عليهم أن يشاركوا في ثورة ضد الدولة العربية التي أذلّتهم، واغتصبت حقوقهم وحرمتهم المساواة السياسية والاجتماعية بالعرب»^(٢)

غير أن هناك نصوصاً كثيرة، وفي مصادر مختلفة، تتعارض مع ما أشيع من اضطهاد الأمويين الموالي . وتؤكد هذه النصوص أن ثورة الموالي ، التي كانت في كثير من الأحيان تظهر تحت طيلسان التشيع ، لم تكن ثورة مستضعفين ضدّ أرستقراطية ، بقدر ما كانت ثورة شعوبية ضد سلطان العرب ، ومن ورائهم القيم الإسلامية نفسها ، دون أن ننفي عن بني أمية ما وقعوا فيه من انحراف عن الاصول . لقد كان من وراء اشاعة هذه الفكرة الخاطئة جماعة من المستشرقين من أمثال فان فلوتن Gerolf van VLOTEN (١٨٦٦ - ١٩٠٣) ، وفون كريمر Alfred von KREMER (١٨٢٨ - ١٨٨٩) ، ويراون Eduard Granville BROWN (١٨٦٢ - ١٩٢٦)^(٣) .

ان مصادر التاريخ تثبت أن الأمويين قد استعانوا بالموالي في الأمور السياسية والاقتصادية والعسكرية . «فقد عُيّن أبو المهاجر والياً على افريقية في عهد معاوية ، بعد عزل عقبة بن نافع الفهري . . . وصار صالح بن عبد الرحمن رئيس الديوان في العراق لعهد الحجاج ، ثم صار صاحب الخراج في عهد سليمان . . .»^(٤) .

وتدل قائمة الأسماء التي أوردها الطبري لكتاب الدواوين في عهد بني أمية على أن أكثرهم من الموالي . وكذلك الأسماء التي ذكرها الجهشيارى^(٥) .

(١) A short history of the Saracens, 87 «عن : حياة الشعر في الكوفة - ٦٩» .

(٢) حياة الشعر في الكوفة - ٧٤ .

(٣) للتوسع يراجع محمد ضياء الدين الريس : الخراج والتنظيم المالية للدولة الإسلامية . ط ٤ - القاهرة - ١٩٧٧ - ص ٢٦٢ .

(٤) نفس المرجع : ٢٦٣ - ٢٦٤ .

(٥) نفس المرجع : ٢٦٣ - ٢٦٤ .

وكان زياد يقول: «ينبغي أن يكون كتاب الخراج من رؤساء الأعاجم العالمين بأمور الخراج». (١)

والذي نرجح أن الغلو في التشيع لم يكن مذهب الكوفة، يدلّ على ذلك أن أهلها، سنة وشيعة، كانوا يتصدون جميعاً لغارات الغلاة التي كانت لا تفتّر منذ نهاية القرن الثالث وطوال النصف الأول من القرن الرابع. والحق أنه يمكن التمييز بين نوعين من التشيع: تشيع عقيدة، وتشيع محبة، ويوضح هذا الأمر قول الشعبي «أحب صالح المؤمنين وصالح بني هاشم ولا تكن شيعياً». (٢)

- فما موقع أبي الطيب من كل ذلك ؟

كان أبو الطيب علوياً، الا يكن بالنسب، فبالرضاع كما تقدم، ويبدو أنه تعرض لمؤامرة أرغمته على أن يكتّم نسبه مكرهاً، كما أرغمته على عدم دخول الكوفة يوم أرادها ملبياً نداء جدته، ويقوي هذا الظن أن أبا الطيب، وقد تمكن في آخر حياته من دخوله الكوفة، قام يصرخ في وجه أعدائه:

فلما أنخنا ركزنا الرماح فوق مكارمنا والعلا
وبتنا نقبل أسيافنا ونمسحها من دماء العدا
لتعلم مصر ومن بالعراق ومن بالعواصم أني الفتى

(١) تاريخ اليعقوبي، بيروت - د. ت. ٢٣٤/٢

وانظر أيضاً فتوح البلدان للبلاذري، حققه رضوان محمد رضوان - بيروت: ١٣٩٨/١٩٧٨ - ص. ٢٨٨.

هذا، ومن الانصاف الاشارة الى أن بعض المستشرقين لم يتابع الاطروحة الاستشراقية التي وجدت من يروجها من العرب أنفسهم، بل تصدى لها مناقشاً المنهج خاصة لتبيين زيفها. ومن هؤلاء دانييل دينيت الذي رد مزاعم فلهاوزن، باعتباره أول من صاغ نظرية عن سقوط الدولة العربية، خاصة، وان كان هو نفسه لاحظ بعض تجاوزات ولاية بني أمية الا أنه حاول أن يقدم لها تفسيراً بمثل قوله: «قرر الحجاج أن يستخدم أساليب العنف والصرامة مع الموالي حتى يضع نهاية لخطرهم السياسي على الدولة». راجع (الجزية والإسلام) ترجمة وتقديم فوزي فهمي جاد الله، ومراجعة احسان عباس - دار الحياة - بيروت - د. ت. ص. ٧٤.

فهذا يدل على أن القضية، بالنسبة للعرب، ليست عرقية كما أراد المستشرقون، وانما كانت ذات وجه سياسي واضح، مرده الى استغلال الحركات الباطنية للموالي، من أجل قض مضاجع السلطة. (٢) طبقات ابن سعد: ١٧٣/٦. «حياة الشعر في الكوفة: ٣١٦».

وَأَنِّي وَفَيْتُ وَأَنِّي أَبَيْتُ وَأَنِّي عَتَوْتُ عَلَى مَنْ عَتَا
وَمَا كُلُّ مَنْ قَالَ قَوْلًا وَفَى وَلَا كُلُّ مَنْ سَيَّمْ خَسَفَا أَبَى^(١)
وقد كان عدواً للأدعياء، وكان عدواً للغلاة من الباطنية، ويتفق مؤرخو السنة والشيعة
جميعاً أن أئمة الباطنية كانوا يدعون لأنفسهم نسباً إلى العلويين، ويتخبطون في ذلك
تخبطاً شديداً، حتى كان بعضهم كما قال أبو الطيب:

ولو كنتم ممن يدبّر أمره لما صرتم نسل الذي ما له نسل^(٢)
قال ابن النديم، نقلاً عن أبي عبد الله بن رزام، في كتابه الذي رد فيه على
الاسماعيليين وكشف مذهبهم: «ان عبد الله بن ميمون ويعرف ميمون بالقداح، وكان
من أهل قوزح العباس بقرب مدينة الأهواز، وأبوه ميمون الذي تنسب إليه الفرقة
المعروفة بالميمونية التي أظهرت اتباع أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الذي دعا إلى
الاهية علي بن أبي طالب رضي الله عنه... وادعى عبد الله أنه نبي مدة طويلة، وكان
يظهر الشعابيد...»

وصار إلى البصرة فنزل على قوم من أولاد عقيل بن أبي طالب فكبس هناك وهرب
إلى سلمية بقرب حمص... ولم يزل عبد الله وولده بعد خروجهم من البصرة يدعون
أنهم من ولد عقيل، وكانوا قد أحكموا النسب بالبصرة^(٣)
وكان الفاطميون يدعون أنهم من نسل فاطمة، ولم يثبت ذلك.

ذكر ابن حزم في «جمهرة الأنساب» عند الحديث عن محمد بن علي ابن
الحسين بن علي بن أبي طالب ما يلي: «ولا عقب لمحمد إلا من جعفر بن محمد
فقط، إلا أن بني عبيد ولاية مصر الآن، قد ادعوا في أول أمرهم إلى عبد الله بن
جعفر بن محمد. فلما صح عندهم أن عبد الله هذا لم يعقب إلا ابنة واحدة، تركوه
وانتموا إلى اسماعيل بن جعفر بن محمد. فولد جعفر بن محمد بن علي بن الحسين:
اسماعيل، مات في حياته، وإمامته تدعي القرامطة والغلاة من الرافضة^(٤).

وكثيراً ما تهكم المصريون بالفاطميين ونسب أئمتهم، ومن ذلك أن الإمام
الاسماعيلي العزيز بن المعز لدين الله صعد المنبر في أول ولايته على مصر فوجد رقعة
كتب عليها:

(١) البرقوقي: ١/١٦٥. (٢) البرقوقي: ٣/٣٧٩.

(٣) الفهرست: ٢٦٤ - ٢٦٥. دار المعارف - بيروت. د. ت.

(٤) جمهرة أنساب العرب: تحقيق عبد السلام محمد هارون - دار المعارف بمصر - ط ٤ - ص ٥٩.

انا سمعنا نسباً منكراً يتلى على المنبر في الجامع
ان كنت فيما تدعي صادقاً فاذا كرأباً بعد الاب الرابع
وان ترد تحقيق ما قلته فانسب لنا نفسك كالطائع
أو فدع الانساب مستورة وادخل بنا في النسب الواسع
فان انساب بني هاشم يقصر عنها طمع الطامع
فقرأها العزيز، ولم ينسب بنت شفة. (١)

ولقد كان هجوم أبي الطيب على الادعاء عظيمًا، وهو يقرنهم باليهود. (٢) ولكننا نجد بعض المتقدمين يقول بتشيع أبي الطيب استناداً الى بعض ما ينسب اليه، من أشعار مما ليس في ديوانه، كهذه الأبيات:

يا سيف دولة ذي الجلال ومن له خير البرية والانام سمي
انظر الى صفين حين أتيتها فانجاب عنها العسكر الغربي
فكانه جيش ابن هند رعته حتى كأنك يا علي علي (٣)
وقال الشريف العلوي: «وأخبرني القاضي أبو محمد أحمد بن ناصر بن محمد... عن والدي رحمه الله أن أبا الطيب كان يتحقق بولاء أمير المؤمنين تحقيقاً شديداً وأن له فيه عدة قصائد سماها: العلويات، وانما حذفت من أكثر نسخ ديوانه لشدة العصبية في المذاهب. فهكذا ذكرته، ويقوي ذلك أنه كوفي، والكوفة إحدى

(١) محمد كامل حسين: طائفة الاسماعيلية: (تاريخها، نظمها، عقائدها) القاهرة - ط ١ - ١٩٥٩ - ص ٢٧.

(٢) انظر مثلاً قوله:

فلا تسمعن من الكاشحين ولا تعبان بمحك اليهود «البرقوقي: ٨٢/٢»
وقوله: أليس عجيباً أن بين بني أب لنجل (يهودي) تدب العقارب «البرقوقي: ٢٣٦/١»

وقوله: وتنكر موتهم وأنا سهيل طلعت بموت أولاد الزناء «البرقوقي: ١٤٠/١»
وقوله: يشينها جريها على بلد تشينه الادعاء والقزم «البرقوقي: ١٨٩/٤»
وقوله: وانه المشير عليك في بظنة فالحر ممتحن بأولاد الزنا «البرقوقي: ٣٣٧/٤»
وقوله: أتاني وعيد الأدعاء وأنهم أعدوا لي السودان في كفر عاقب «البرقوقي: ٢٧٨/١»

(٣) اليازجي: الزيادات ٦٣٨. العلوي: نسمة السحر - مخطوط (أبو الطيب في آثار الدارسين: ٢٨٩).

مدائن الشيعة، وفي شعره اشارات الى ذلك، فمن ذلك ما قاله في قصيدة كتبها الى سيف الدولة وهو بفارس في حضرة عضد الدولة يجيبه عن كتاب:

فهمت الكتاب أبر الكتب فسمعا لأمر أمير العرب
والمقصود فيها:

مبارك الاسم أغر القلب كريم الجرشي شريف النسب
والجرشي: النفس، وانما كانت بركة اسمه لموافقه اسمه اسم علي عليه السلام^(١) وجاء في لسان الميزان: «أبو الطيب المتنبي الشاعر المشهور ذكره ابن الطحان في ذيل الغرباء، وقال كان يتشيع وقيل كان ملحداً»^(٢).

وهذه النصوص كلها ليست قطعية الدلالة، وأنا أزعم أن ما صح له من شعر يظهر فيه تحققه بولاء أمير المؤمنين، انما كان نتيجة علويته، لا نتيجة تشيعه، ويمكن أن نعتبر أبا الطيب مثلاً لتشيع المحبة، الذي ميزناه عن تشيع العقيدة وذلك أمر وارد عند كثير من أهل السنة. ودليل عدم تشيع أبي الطيب تشيع عقيدة، سخريته الواضحة في شعره من الأصول الأساسية للتشيع، التي هي العصمة والتقية والمهدية والرجعة^(٣).

أما الغلاة فقد ظل يناصبهم العداء طوال حياته، وأحدث في كيانه ثغرة لم يسدّها غير رأسه الذي احتزوه عند دير العاقول.

أما بلاشير فقد وقف عند الخبر الذي يقول أن أبا الطيب «اختلف إلى كتاب فيه أولاد أشرف الكوفة، فكان يتعلم دروس العلوية شعراً ولغة وإعراباً»^(٤).

(١) نسمة السحر «أبو الطيب في آثار الدارسين: ٢٨٦»

(٢) ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ج ١ ص ١٦٠ «أبو الطيب في آثار الدارسين: ٢٤٣».

(٣) يقول مثلاً:

- فان يكن المهدي من بان هديه فهذا، والا فالهدى ذا. فما المهدي؟ (البرقوقي ١٧٠/٢)

- فلا تغررك السنة موال تقلبين أفئدة عوادي (البرقوقي ٨٣/٢)

وفي بغية الطلب لابن العديم: «وسنذكر... حكاية عن الخالدين تدل على أن المتنبي كان مخالفاً للشيعة». (المتنبي: محمود شاكر. ٢٩٦/٢).

(٤) الخزانة: الشاهد الحادي والأربعون بعد المائة. ٣٤٧/٢. والبغداد ي نقل الخبر عن (ايضاح المشكل لشعر المتنبي، للأصفهاني) وقال محمود شاكر معلقاً على النص: «ويخيل الي أن صواب =

فجزم أن والد أبي الطيب كان شيعياً، وأن ابنه كان كذلك. فالعلوية عند بلاشير تعني التشيع ضربة لازب. (١)

وهو يرجح أن أبا الطيب كان زيدي المذهب، إذ كانت نظريات الزيدية معروفة بالكوفة إلى حد كبير. (٢)

فللكوفة اذن على شخصية أبي الطيب أثر كبير. وإذا كانت الكوفة مع نهاية القرن الثالث بدأت تشهد انحطاطاً ملحوظاً، بسبب الانتفاضات الاجتماعية والغارات القرمطية، بعدما رأيناها تهز الشرق بالطرافة الفكرية، فإنها قبل انطفائها الفكري ستهب العالم في شخص أبي الطيب أحد ممثلي (اللامبالاة الدينية) الأفذاذ في الإسلام. (٣)

وإذا كان بلاشير يركز على التأثير الباطني، الذي كان من ورائه الأعاجم كما رأينا، فإن أ. ميكال، على ما يكتنه لبلاشير من إعجاب شديد، يخالف أستاذه، إذ يرى أن ما أثر على أبي الطيب إنما هو شخصية الكوفة العربية.

صحيح أن هذه الشخصية كان قد بدأ يصيبها الأفول في القرن الرابع، ولكن «الكوفة أرادت أن تؤكد نفسها عربية بتاريخها الثقافي» وأرادت البقاء» المدينة الأكثر عروبة من جميع مدن العراق... إن الاخلاص للتشيع، وإن اضطراب الكوفة وثوراتها المعروفة جيداً... ليست شيئاً آخر سوى ردود فعل مدينة ظلت معتبرة مصراً صنع تاريخاً معروفاً بأنه عربي، ثم راح التاريخ يفلت شيئاً فشيئاً من يديه في صالح غير العرب، ولا سيما الفرس «ف» كيف يشك اذن أن يكون هذا التمجيد للقيم العربية بالتخصيص، والتي كانت من القوة بحيث أنه لم يكن مجال للجدال حولها، أن يكون هذا التمجيد قد لعب دوراً حاسماً في حياة المتنبي الشاب؟» (٤)

= هذه العبارة: وكان يتعلم دروس العلوية وحلق العربية شعراً ولغة واعراباً المتنبي: ٤١/١.

(١) Un poète arabe, 25

(٢) Ibid

(٣) Ibid., 20

(٤) المتنبي شاعر عربي: بعض التأملات ص. ٢٢٨ (راجع ص. ٢٥ من هذا البحث).

الا أنه يقر أيضاً أن المتنبي «منحدر من أبوين يمانيين، ولد في حي كندة، وتلقى تربية ذات ميول شيعية حتى في ما يتعلق منها بجانب الشعر وفقه اللغة وقواعدها»^(١) وواضح أنه يعتمد رواية ابن النجار التي اعتمدها بلاشير. فكيف حدد بلاشير أن أبا الطيب كان زيدياً؟

انه يرى أن العناية التي أولاها لأبي الطيب وأسرته علوي من هذا المذهب يسمى أبا الحسن محمداً^(٢) تدفعنا الى تأكيد هذا الأمر. والمهم هو تسجيل الآثار الخارجية التي ستعمل على هدم المعتقدات الدينية خاصة. والحق أنها ستهدىء لأبي الطيب حقلاً مناسباً لتفتح اعتقادات واضحة «الهرطقة».

درس أبو الطيب في مدرسة الأشراف العلويين، وفيها تلقى القراءة والكتابة «وغالباً ما يكون قد درس القرآن أيضاً، كما هو شأن المسلمين جميعاً، فان هذا الكتاب المنزل سيؤثر في تكوينه الثقافي والخلقي»^(٣). والراجع أن ذهنه قد انصرف منذ وقت مبكر الى الدراسات الأدبية واللادينية... ان ولي الأسرة العلوي أبا الحسن كان يتفكه بايراد الحكاية التالية :

«قال أبو الحسن محمد بن يحيى العلوي (. . .) أخبرني وراق قال : ما رأيت أحفظ من ابن عيدان قط، فقلت له كيف ذلك؟ فقال : كان اليوم عندي وقد أحضر رجل كتاباً نحو ثلاثين ورقة لبيعه، فأخذ ابن عيدان ينظر فيه طويلاً. فقال له الرجل : يا هذا أريد بيعه وقد قطعني عن ذلك، فان كنت تريد حفظه فهذا يكون - ان شاء الله - بعد شهر، قال : فقال له ابن عيدان : فان كنت حفظته

(١) نفسه.

(٢) اسم هذا الشخص غير مؤكد، فالسمعاني يسميه أبا الحسن محمد بن يحيى الزيدي، بينما هو في نزهة الألباء : أبو الحسن محمد بن علي العلوي. أما الخطيب في «تاريخ بغداد» فيشير الى علوي من الكوفة، ولد عام ٩١٧/٣١٥ ومات في بغداد ١٠٠٠/٣٩٠ واسمه أبو الحسن محمد بن عمر بن يحيى... ابن زيد بن علي. فهل هو نفسه؟

انظر : Un poète arabe, 26

كل هذا يوهم أن جميع هذه المصادر متفقة على أن هذا العلوي كان كفيل أسرة أبي الطيب. وسنرى أن ذلك كله لا أصل له.

Ibid. (٣)

في هذه المدة فمالي عليك؟ قال: أهب لك الكتاب. قال: فأخذت الدفتر من يده، فأقبل يتلوه، حتى انتهى الى آخره. (١) (٢)

فمن هو أبو الحسن العلوي هذا؟ وما حقيقة علاقته بأبي الطيب حتى يكون راعيه يكفله ويكفل أسرته.

لقد رأينا الخلاف في نسبه قائماً. وبلاشير يرضى بأن يجعله «أبا الحسن محمد بن عمر بن يحيى العلوي الزيدي، ولد بالكوفة عام ٣١٥/٩٢٧، ومات ببغداد عام ٣٩٠/١٠٠٠». وهذا منقول عن تاريخ بغداد. وكان يعرف شخصياً أسرة المتنبي، والمتنبي نفسه، وهي معلومات مستقاة من علي التنوخي، عن أبيه المحسن. (٣)

وقال محمود محمد شاكر: «كنت ظننت في الطبعة الأولى أنه هو محمد بن عمر بن يحيى، ينتهي نسبه الى زيد بن علي بن الحسين رضي الله عنهم. كان من أهل الكوفة ثم سكن بغداد، وكان المتقدم على الطالبين في وقته، والمنفرد في علو محله مع المال واليسار وكثرة الضياع والعقار. ولد سنة ٣١٥هـ، وتوفي ببغداد في ١٠ ربيع الأول سنة ٣٩٠هـ، ثم حمل بعد ذلك لسنة أو أقل الى الكوفة فدفن بها. ولكني أرجح الآن أن هذا خطأ، ولعل هذا المذكور محمد بن يحيى، هو عم محمد بن عمر بن يحيى، ولكن أعياني أن أجد ذكره فيما بين يدي من الكتب». (٤)

فليس بين أدينا - ولا بين يدي بلاشير - ما يكشف عن حقيقة هذا الشخص غير ما قيل من أنه زيدي، وليس لنا عن علاقته بأبي الطيب غير الرواية التي يرويها التنوخي، مما سبق أن وقفنا عنده وناقشناه متناً وسنداً، ومنها هذه الفقرة: «قال

(١) البديعي: الصبح المنبي، ٢٠ - ٢١.

(٢) Un poète arabe, 27

(٣) Ibid., P. XVII قلت: هو إذن حسب التاريخ الذي أثبت بلاشير، أصغر سناً من المتنبي، فكيف يكفله؟

(٤) المتنبي: ١٤/١. ويذكر الشهرستاني من أئمة الزيدية (يحيى بن عمر بن يحيى بن الحسين بن زيد بن علي) ١٥٩/١. وعلى هذا يكون أبو الحسن - حسب ما ذهب اليه بلاشير، والوجه الأول الذي ذهب اليه شاكر - أخاً للامام الزيدي.

التنوخى، قال أبى: فاتفق مجيء المتنبي بعد سنين الى الأهواز منصرفاً من فارس فذاكرته بأبى الحسن، فقال: تربى وصديقى وجارى بالكوفة! وأطراه ووصفه». وفي خبر آخر: «علي بن المحسن التنوخى، عن أبيه قال، حدثني أبو الحسن محمد بن يحيى العلوي الزيدي قال: كان المتنبي وهو صبي ينزل في جوارى بالكوفة، وكان يعرف أبوه بعيدان السقاء، يسقى لنا ولأهل المحلة».

فأبو الحسن اذن، من خلال الخبرين - اذا نحن سلمنا بالرواية، وقد سلم بلاشير وعليها اعتمد - لا يعدو أن يكون تربياً وصديقاً وجاراً لأبى الطيب بالكوفة، جاء ذلك على لسان الرجلين معاً.

فكيف يتحول التربى والصديق والجار ولياً وراعياً وكفياً؟ ان ذلك الا تخصص وادعاء لا يقوم عليهما شيء، حتى تقوم البيئة. ويسقط تبعاً لذلك ما يظن من أن هذا العلوي الزيدي لقن أبا الطيب أصول المذهب الشيعى، مما هيا له من بعد حقلاً مناسباً لتفتح اعتقادات واضحة الهرطقة.

لقد كان زيد بن علي، رأس المذهب الزيدي، تلميذاً في الأصول لرأس الاعتزال واصل بن عطاء «مع اعتقاد واصل أن جده علي بن أبى طالب رضي الله عنه، في حروبه التي جرت بينه وبين أصحاب الجمل وأهل الشام ما كان على يقين من الصواب، وأن أحد الفريقين منهما كان على الخطأ لا بعينه»^(١). وكان من مذهبه جواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل،^(٢) ولذلك صحح خلافة الشيخين، ولم يتبرأ منهما، فرفضته شيعة الكوفة، ولذلك كان «أكثر المحدثين على هذا المذهب مثل سفيان بن عيينة، وسفيان الثوري وصالح بن حي وولده وغيرهم»^(٣).

وكان زيد يشترط الخروج شرطاً في كون الامام اماماً، حتى قال له أخوه الباقر محمد بن علي يوماً: على مقتضى مذهبك والدك ليس بامام، فانه لم يخرج قط، ولا تعرض للخروج.^(٤)

والزيدية - كما قال أحمد أمين - أقرب الى أهل السنة، فلا يقولون بالتقية، ولا يتبرأون من أبى بكر وعمر ولا يلعنونهما، ولا يقولون بعصمة الأئمة ولا يقولون

(١) الشهرستاني: ١/١٥٥.

(٢) نفسه.

(٣) ابن النديم: ٢٥٣.

(٤) الشهرستاني: ١/١٥٦.

باختفائهم^(١) ولذلك «لم يجتمع حوله الشيعة كلهم لنصرته لما ذكرنا من أخلاق أهل الكوفة، ولأن كثيراً من أهل الشيعة كانوا يقولون بامامة أخيه محمد الباقر، ثم لابنه جعفر الصادق، ولأنه كان معتدلاً في تشييعه اعتدالاً لا يرضي الغلاة»^(٢) فهذا كله يقوض ما بناه بلاشير، على زعم أن أبا الطيب كان زيدي المذهب، من أن المتنبّي وجد في هذا المذهب ما يقوي في نفسه اعتقادات بيته الهرطقة.

٢ - المتنبّي وأبو الفضل :

شخصية أخرى تلزمننا أن نقف عندها لنلقي عليها الضوء، فنعرفها ونحدد علاقتها بأبي الطيب، وهذه الشخصية هي : أبو الفضل الكوفي .

قال بلاشير : «كان - أبو الطيب - يرى أن الشعر وسيلة محققة للوصول الى الثروة والسلطان، ولهذا سرعان ما تقرب الى أبي الفضل الكوفي الذي مدحه بقصيدة قصيرة . . . ويلوح لنا أن هذا الرجل قد أثر تأثيراً كبيراً في عقيدة المتنبّي وفلسفته . . . ذلك بأنه كان فيما يظهر من الذين اعتنقوا مذهب القرامطة، أو قل انه كان على أي حال لا أدرياً صميماً، نلمح ذلك من المدائح التي كان يسره أن توجه إليه، وقد جعل المتنبّي اتصاله بمولاه، بعد أن هيأته البيئة الشيعية التي قضى فيها صباه والصلوات التي كانت بينه وبين القرامطة، ينبذ العقائد الدينية التي كان يرى أنها أداة روحية للظلم، واعتنق المتنبّي في ذلك الوقت فلسفة رواقية متشائمة ظهر صداها في شعره»^(٣).

وقد ذهب بعيداً، إذ نسب الى «نكرة» كل ذلك الأثر، وقد عاد من بعد ليقر بأن أبا الفضل، بالنسبة اليها، «وجه غامض»^(٤) لا نعرف عنه غير خبر شارد في «خزانة الأدب» وإشارة جاءت في القصيدة التي مدحه بها أبو الطيب. أما ما جاء في الديوان فهو: «وقال يمدح انساناً، وأراد أن يستكشفه عن مذهبه، وهي من قوله في صباه»^(٥). وأما خبر الخزانة فقد نقله البغدادي عن الأصفهاني في الايضاح: «وهو في الجملة خبيث الاعتقاد، وكان في صغره وقع الى واحد يكنى أبا الفضل بالكوفة من المتفلسفة، فهو سه وأضله كما ضل»^(٦).

فاذا كان أبو الفضل هذا مجهولاً نكرة لا نعلم حتى اسمه ولا نجد عنه شيئاً غير الخبرين

(١) ضحى الإسلام: ٢٧٦/٣.

(٢) ن - م: ٢٧٤.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية: ٣٦٤/١.

(٤) Un poète arabe: 30.

(٥) البرقوقي: ١٤٣/٤.

(٦) الخزانة: ٣٤٨/٢.

المذكورين، فكيف يجوز بعد ذلك أن ننسب إليه ذلك الأثر العظيم، ونعزو إليه ما قيل عن أبي الطيب من تأثره بالفلسفة الهيلينية، ولا سيما الأرسطية^(١). ويقف بلاشير من القصيدة عند هذه الأبيات^(٢):

- ١٣ - يا أيها الملك المصطفى جوهرًا من ذات ذي الملكوت أسمى من سما^(٣)
١٤ - نور تظاهر فيك لاهوتيه^(٤) فتكاد تعلم علم ما لن يعلمنا
١٦ - أنا مبصر وأظن أنني نائم من كان يحلم بالإله فاحلما
ويتقد ما حاول الشراح من تغطية ما في هذه الأبيات من وقاحة عن طريق التأويل، في حين أن أبا الطيب لا يعدو أن يسلك في هذه الأبيات مسلك المبالغة في المدح مما نجد له عنده شبيهاً^(٥).

وهذا تفسير حسن من بلاشير، ويقويه ما نراه في مدحيات أبي الطيب من مبالغات، ولا سيما عندما لا يضمّر الشاعر للممدوح حباً حقيقياً، فيميل إلى تعويض فتور العاطفة وتأجج الشعور بتلك المبالغات السخيفة، كقوله في مدح محمد بن زريق الطرسوسي:

بشر تصور غاية في آية تنفي الظنون وتفسد التقيسا
وبه يضمن على البرية لا بها وعليه منها لا عليها يوسى
لو كان ذو القرنين أعمل رأيه لما أتى الظلمات صرن شموسا
أو كان صادف رأس عازر سيفه في يوم معركة لأعيا عيسى
أو كان لج البحر مثل يمينه ما انشق حتى جاز فيه موسى
أو كان للنيران ضوء جبينه عبت فصار العالمون مجوسا^(٦)
فهذا من ذاك. وهو استخفاف بالممدوح، وقلة ورع من الشاعر.

ولعل هذا ما جعل شاكرا يقول عن الميمية: «ومن قرأ القصيدة كلها، ألقاها كلها،

(١) Un poète arabe, 30

(٢) البرقوقي: ١٤٦/٤ - ١٤٧.

(٣) يجعلها بلاشير: يا أيها الأمير: ! Prince ô ص: ٣١.

(٤) هكذا على التمييز في البرقوقي «١٤٧/٤» والعكبري «٣١/٤» ويروى: لاهوتيه «العرف الطيب:

«١١».

(٦) البرقوقي: ٣٠٧/٢.

(٥) Un poète arabe, 31

فما فيها بيت واحد من الشعر، ولفظها وكلامها ومعانيها غث كله . . . والظن عندنا أنه لقي أبا الفضل هذا، وكان يدعي الفلسفة، ويتبجح بذكرها، ويظن بنفسه العلم بها . . . فقال أبو الطيب هذه القصيدة تندراً به وعبثاً وسخرية^(١) وأما عصام السيوفي فيرى أن «المتنبي لا يمدح أبا الفضل وإنما يثلبه ويتهدده ويتوعده، هذه القصيدة في نظرنا من المدح الموجه الذي برع فيه أبو الطيب وكان وسيلته الفضلى في المداراة والتلميح الى ما لا يريد التصريح به»^(٢)

بقي أن نذكر بأن الخبر الذي يجعل أبا الطيب يقع في صباه الى واحد يكني أبا الفضل «بالكوفة من المتفلسفة، فهو سه وأضله كما ضل» لا يطمأن اليه من ثلاثة جوانب:

أولها أنه خبر شاذ، لم نجد ما يدعمه ويقويه لا من الشعر ولا من الخبر.
ثانيها أن راويه الأصفهاني كان مقرباً من البلاط البويهى، ومنه انطلقت كثير من السهام التي أصابت أبا الطيب حتى «تكسرت النصال على النصال».
ثالثها أن لأبي الطيب قصيدة هجاء في أبي الفضل مما لا يستقيم أن يوجهه شاعر الى من أحسن اليه، فضلاً عن أن يوجهه مريد الى شيخه، كما يراد لنا أن نفهم، وهذا الهجاء مريب لاذع يقول فيه أبو الطيب:

أبى الرحمان الا أن أسودا	وحيث حللت لم أعدم حسودا
أفكر في ادعائهم قريشاً	وتركهم النصارى واليهودا
وكيف تكاؤنوا من غير شيء	وكيف تناولوا الغرض البعيدا
أما من كاتب في الناس يأخذ	ضياغهم ويشبغهم ثريدا
ومن يحمي قرونها بنار	ويجعلها لأرجلهم قيودا
كذبتهم ليس للعباس نسل	لأن الناس لا تلد القرودا
أنكذب فيكم الثقلين طراً	ونقبلكم لأنفسكم شهودا
أتاني عن أبي الفضل قول	جعلت جوابه عنه القصيدا
وأنف أن أجازيه ولكن	رأيت الحلم لا يزع العبيدا ^(٣)

(١) المتنبي: ٦٣/١.

(٢) العوامل السياسية: ٢١٦.

(٣) وردت هذه الأبيات في زيادات شعر المتنبي، الراجكوتي ص ١٧-١٨، الديوان نسخة عزام =

لقد جاء هذا النص ليكشف لنا أمراً آخر، وهو أن أبا الفضل هذا كان من «الأدعياء» الذين طالما عرّض بهم أبو الطيب، لا بل هجاهم أمر الهجاء وأقبحه. فقد كان يدعي لنفسه تسيّاً في آل العباس، ولكنه لا يجد شهادة غير «شهادة نفسه» وهي عند أبي الطيب مردودة بشهادة الثقلين. ثم ما هذا القول الذي أتى أبا الطيب عن «أبي الفضل» هذا، فجعل «جوابه عنه القصيدة»؟ أيجوز لنا أن تفتح أبواب الاحتمال، كما فتحت من قبل، فنجعل «أبي الفضل» من المتأمرين على أبي الطيب، فلذلك ما رضي له إلا أن يكون من العبيد؟ وسواء أصبح هذا الاحتمال أم لم يصح، فإن هذه الدالية ترفع كل مرء، وتسقط كل زعم يجعل أبا الطيب يلقي الآراء الفلسفية، والمبادئ القرمطية، والباطنية بصفة عامة، من قبل أبي الفضل، هذا النكرة المجهول.

٤ - المتنبي والتنبؤ :

في نص لأبي العلاء أن المتنبي «كان طلوعه الى الشام سنة احدى وعشرين، فأقام فيه برهة ثم عاد الى العراق ولم تطل مدته هنالك والدليل على صحة هذا الخبر أن مدائحه في صباه انما هي في أهل الشام الا قوله:
كفي أراني ويك لومك ألوما^(١)

ويبدو أن طلوع أبي الطيب الى الشام سنته تلك لم يكن أول خروج له من الكوفة، اذ الثابت أنه خرج مرتين على الأقل: احدهما الى البادية، حيث صحب الأعراب، وعاد الى الكوفة بعد سنين بدوياً قحاً. والثانية الى بغداد.

وقد شهد منذ صباه ما أصاب بلده من فتن واضطرابات، واصطبغ وجوده بالدم، فقد طالما رمت القرامطة الكوفة بغاراتها، وكان للأعراب غاراتهم أيضاً، ولعلّ أبا الطيب رحل عن الكوفة هروباً من تلك الغارات التي لم تكن تتوقف الا ريثما يتم الاعداد لغارات أخرى.

ويرجح بلاشير أن رحيله الأول عن الكوفة كان نتيجة غارة القرامطة عام ٣١٢هـ، وأن رحيله الى بغداد وتركه الكوفة عام ٣١٦هـ «ربما كان نتيجة لنهب القرامطة لهذه

= «باستثناء البيت الرابع» ص ٣٧ - ٧٨. انظر عصام السيوفي. ص: ٢١٩.

(١) رسالة الغفران: ٤٢٥.

المدينة ثانياً^(١) وإذا كان هذا الترجيح وارداً، وليس هناك ما يرده، صحّ أن يكون أبو الطيب حذراً من حركات أولئك الذين زرعوا الرعب والفرع في بلده، دون أن يمنع ذلك من البحث عن وسائل تحقيق حلمه الذي برز في شعره وهو ما يزال صبيّاً في المكتب، قبل مغادرة الكوفة كقوله: ^(٢)

لا تحسن الوفرة حتى ترى
على فتى معتقل صعبه
منشورة الضفرين يوم القتال
يُعْلُها من كل وافي السبال
وقوله: ^(٣)

محبّي قيامي ما لذلك النصل
أرى من فِرْندي قطعةً في فِرْنديهِ
بريشاً من الجرحى سليماً من القتل
وجودةً ضَرَبِ الهامِ في جَوْدَةِ الصقل
أرتك احمرار الموت في مَدْرَجِ النمل
فما أحد فوقي وما أحد مثلي
نَكُنْ واحداً يَلْقَى الورى وانظرنْ فعلي
وقوله أيضاً: ^(٤)

الى أي حين أنت في زي محرم
والا تمت تجت السيوف مكرماً
وحتى متى في شقوة والى كم
تمت وتقاس الذل غير مكرم
فنب واثقاً بالله وثبة ماجد
يرى الموت في الهيجا جنى النحل في الضم

ان هذه الروح المتوثبة الطموحة الى القيام، ستجد في الشام بيئة صالحة،
ليقوم أبو الطيب «بثورته» التي ستفضي به الى السجن.

ان بلاشير يقدم صورة المتنبي في هذه المرحلة على أنه متكبر شاك، وفي
الوقت ذاته حريص على أن ينال من الدنيا حظاً قبل مفارقتها. ^(٥)

ويورد ما قيل من أنه كان في أبي الطيب ثلاث خصال محمودة، وهي أنه

(١) Un poète arabe, 28 - دائرة المعارف الإسلامية: ٣٦٤/١.

(٢) البرقوقي: ٢٧٩/٣.

(٣) البرقوقي: ٢٨٠.

(٤) البرقوقي: ١٥٠/٤.

(٥) OP. cit., 55-56.

ما كذب ولا زنى ولا لاط . وكانت فيه خصال مذمومة : وهي أنه ما صام ولا صلى ولا قرأ القرآن .^(١)

والتسليم بهذا الخبر صعب ، لأننا وجدنا من الأخبار ما يناقضه ، فأما أنه لم يقرأ القرآن ، فيرده ما ذكره بلاشير من قبل من أن أبا الطيب كان قد حفظ القرآن صبياً . ثم ان شعره ينبىء عن ثقافة قرآنية . وأما الصلاة فان المعري قال في رسالة الغفران : «وحدثت أن أبا الطيب أيام كان اقطاعه بصف ، رثي يصلي بموضع «بمعرة النعمان» يقال له «كنيسة الأعراب» ، وأنه صلى ركعتين وذلك في وقت العصر، فيجوز أن يكون أنه رأى على سفر وأن القصر له جائز» .^(٢) وليس بين أيدينا خبر - غير هذا القول الشارد - يدل على أنه كان لا يصوم .

يمكن أن نقبل - اجمالاً - بالقول الذي ذهب اليه بلاشير من أنه الى مطلع القرن العشرين ، ظل المستشرقون يسلمون بما يسميه «الأطروحة الشرقية» في قضية تنبؤ المتنبي على ما رأينا عندهم من انحراف في الطرح والتفسير .^(٣)

وقد توسع بعضهم في هذا الأمر ، فقال جول موهل «J. Mohl» ان أبا الطيب ابتدع نحلة «secte»^(٤) وتناهى كارادوفو فقال ان أبا الطيب كان قد حلم في شبابه بأن يؤسس ديناً : «Fonder une religion»^(٥) لقد كانت حركة أبي الطيب في صدر شبابه ، وسجنه ، منطلق افتراضات وتأويلات شتى ، عند العرب والمستشرقين على السواء .

وعندما حاول بلاشير تفسير هذه الحركة ، عرض رأيين ، قال انهما متعارضان : الرأي الأول قديم ، ويرجع الى عشرة قرون خلت ، وهو رأي العرب

(١) Ibid.,: 58 والخبر في بغية الطلب «شاكرو: ٢٩٦/٢» .

(٢) رسالة الغفران : ٤٢٢ .

(٣) لم يسلم بلاشير من هذا الانحراف ، كالذي رأيناه عند ديوبلو ، فهو مثلاً عندما يتحدث عن «القرآن المزعوم» لأبي الطيب ، يقول انه «حسب السنة ، فان القرآن كان قد أنزل - هو أيضاً - جملة واحدة على محمد ، ولكن الله انتزعه منه ، ولم ينزله من بعد الا منجماً» ص ٦٦ .

(٤) Jules MOHL, op. cit.,: 241

(٥) Les Penseurs de l'Islam, I, 334

«الشرقيين»، والرأي الثاني جديد وهو رأي كراتشكوفسكي، المستشرق الروسي .

يقوم الرأي الأول على ثلاث روايات متعاصرة: هي رواية معاذ اللاذقي، ورواية القاضي ابن أم شيبان ورواية أبي علي بن أبي حامد.^(١) فأما رواية معاذ اللاذقي فقد وردت في «الصبح المنبي» كما يلي: (٢) «قال أبو عبد الله معاذ بن اسماعيل اللاذقي: قدم أبو الطيب المتنبي اللاذقية في سنة نيف وعشرين وثلاثمائة، وهو كما عذر^(٣) وله وفرة إلى شحمتي أذنه فأكرمه وعظّمته لما رأيته من فصاحته وحسن سمته. فلما تمكن الأنس بيني وبينه وخلوت معه في المنزل اغتناماً لمشاهدته واقتباساً من أدبه، قلت: والله أنك لشاب خطير تصلح لمنادمة ملك كبير.

فقال: ويحك أتدري ما تقول؟ أنا نبي مرسل! . فظننت أنه يهزل ثم تذكرت أنني لم أسمع منه كلمة هزل قط منذ عرفته، فقلت له: ما تقول؟ فقال: أنا نبي مرسل. فقلت له: مرسل إلى من؟ فقال: إلى هذه الأمة الضالة المضلة. قلت: تفعل ماذا؟ قال: أملأ الدنيا عدلاً كما ملئت جوراً. قلت بماذا؟ قال: بأدراار الأرزاق والثواب العاجل لمن أطاع وأتى وضرب الرقاب لمن عصى وأبى. فقلت له: إن هذا أمر عظيم أخاف منه عليك وعدلته على ذلك فقال بديهية: (٤)

أبا عبد الإله معاذُ إنني	خفيُّ عنك في الهيجا مَقامي
ذكرت جسيم مَطْلَبِي ^(٥) وأنا	تخاطر فيه بالمهيج الجسم
أمثلي تأخذ النكبات منه	ويجزع من ملاقة الحمام
ولسو برز الزمان إلي شخصاً	لخضب شعرَ مفرقه حُسامي

(١) يجعل بلاشير هذه الروايات متكاملة، على ما بينها من تعارض. وهو يسمي ابن أبي حامد، أبا علي بن حامد. ص ١٤٣ «وانظر ص ص: ١٥ . ١٦ من كتابه».

(٢) البديعي: ٥٢-٥٤. وأورد بلاشير الرواية، حاذفاً أسئلة اللاذقي، قائلاً إنها غير ذات معنى. وقد ذكر الخبر قبل البديعي ابن العديم «شاعر: ٢/٢٦٠».

(٣) وفي رواية وهو لا عذاز له «المتنبي: شاعر. ١/٧٨».

(٤) الأبيات في البرقوقي: ١٦٢/٤ - ١٦٣.

(٥) في البرقوقي: ما طلبي .

وما بلغت مشيئتها الليالي ولا سارت وفي يدها زمامي
إذا امتلأت عيون الخيل مني فويل في التيقظ والمنام
فقلت: ذكرت أنك مرسل الى هذه الأمة، أفيوحي اليك؟ قال: نعم. قلت: فأتل
علي شيئاً مما أوحى اليك، فأتاني بكلام ما مر بسمعي أحسن منه، فقلت: وكم أوحى
اليك من هذا؟ فقال: مائة عبرة وأربع عشرة عبرة. قلت: وكم العبرة؟ فأتى بمقدار أكبر
الأي من كتاب الله تعالى.

قلت: في كم مدة أوحى اليك؟ قال جملة واحدة.^(١) قلت: أسمع في هذه
العبرات أن لك طاعة في السماء، فما هي؟ قال: أحبس المدرار لقطع أرزاق العصاة
والفجار، قلت: أتحبس في السماء مطرها؟ قال: أي والذي فطرها أما هي معجزة؟
قلت: بلى والله! قال: فإن حبست المطر عن مكان تنظر اليه ولا تشك فيه هل تؤمن
بي وتصدقني على ما أوتيت من ربي؟ قلت: أي والله. قال سأفعل ولا تسألني عن
شيء بعدها حتى آتيك بهذه المعجزة، ولا تظهر شيئاً من هذا الأمر حتى يظهر، وانتظر
ما وعدته من غير أن تسأله.

ثم قال لي بعد أيام: أتحب أن تنظر المعجزة التي جرى ذكرها. قلت: أي والله.
فقال لي إذا أرسلت اليك هذا العبد فاركب معه ولا تتأخر، ولا تخرج معك أحداً.
قلت: نعم. فلما كان بعد أيام تغيمت السماء في يوم من أيام الشتاء، وإذا عبده قد
أقبل. فقال: يقول لك مولاي للموعد، فبادرت الى الركوب معه، وقلت: أين ركب
مولاك؟

قال الى الصحراء. واشتد وقع المطر. فقال: بادر بنا نستتر من هذا المطر مع مولاي.
فانه ينتظرنا بأعلى تل لا يصيبه فيه المطر. قلت: وكيف عمل؟ قال: أقبل الى السماء
أول ما بدأ السحاب الأسود، وهو يتكلم بما لا أفهم، ثم أخذ السوط، فأدار به في
موضع ستنظر اليه، وإذا هو على تل بعيد عن البلد نصف فرسخ، فأتيته فاذا هو على
التل، ولم يصبه من ذلك المطر شيء، وقد خضت في الماء الى ركة الفرس، والمطر
في أشد ما يكون، ونظرت الى نحو مائتي ذراع في مثلها من ذلك التل ما فيه قطرة مطر،
فسلمت عليه فرد علي السلام. فقلت: أبسط يدك أشهد أنك رسول الله... فبسط
يده فبايعته بيعة الاقرار بنبوته ثم قال:^(٢)

(١) راجع الحاشية (٢) فيما سبق، ص ١٩٢.

(٢) في بغية الطلب: ثم قال لي: ما قال هذا الخبيث لما دعابك؟ - يعني عبده - فشرحت له ما قال
لي في الطريق لما استخبرته، فقتل العبد وقال... الأبيات. «شاعر: ٢٦٣/٢» والأبيات في =

أي محل أرتقي أي عظيم أتقي
وكل ما قد خلق الله وما لم يخلق
محتقر في همتي كشعرة في مفرقي
وأخذت بيعته لأهلي، ثم صحّ بعد ذلك أن البيعة عمت كل مدينة في الشام وذلك
بأصغر حيلة تعلمها من بعض العرب وهي صدحة المطر يصرفه بها عن أي مكان أحب
بعد أن يحترى بعضا، وينفث في الصدحة التي لهم.

قال أبو عبد الله: وقد رأيت كثيراً منهم بالسكون وحضرموت والسكاسك من اليمن
يفعلون هذا، ولا يتعاضمون، حتى أن أحدهم يصدق عن غنمه وإبله وعن الثرية فلا
يصيبها شيء من المطر، وهو ضرب من السحر، وسألت المتنبي بعد ذلك: هل دخلت
السكون؟ قال: نعم. أما سمعت قولي من قصيدتي التي أولها:

ملت القطر أعطشها ربوعا والا فاسقها السم النقيعا
أمنسي السكون وحضرموتا ووالدتي وكندة والسبيعا^(١)
فقلت: من ثم استفاد ما جوزه على طعام أهل الشام.

وأما رواية القاضي ابن أم شيبان، فهي ما رواه عنه التنوخي من أنه قال: «وقد كان
المتنبي لما خرج إلى كلب وأقام فيهم ادعى أنه علوي حسني^(٢) ثم ادعى بعد ذلك
النبوة، ثم عاد يدعي أنه علوي، إلى أن أشهد عليه بالشام بالكذب في الدعويين،
وحبس دهرًا طويلاً وأشرف على القتل، ثم استتيب وأشهد عليه بالنبوة وأطلق^(٣)».

ورواية أبي علي بن أبي حامد منقولة أيضاً عن القاضي التنوخي، وهي متعلقة
بقرآن أبي الطيب المزعوم^(٤) قال: وكان قد تلا على البوادي كلاماً ذكر أنه قرآن أنزل
عليه وكانوا يحكون له سوراً كثيرة، نسخت منها سورة ضاعت وبقي أولها في حفطي
وهو: «والنجم السيار، والفلك الدوار، والليل والنهار، ان الكافر لفي أخطار، امض

= البرقوقي: ٨١/٣.

(١) البرقوقي: ٣٥٧/٢.

ومن دلائل جهل واضع القصة أنه ظن أن هذه الأماكن التي ورد ذكرها في الشعر، هي باليمن، وإنما
هي محلات ومواضع بالكوفة ويذكرها الشاعر حاناً إلى بلده.

(٢) جعلها بلاشير: حسيني (P. 67) Un Alde de la branche d'al-Hosain

(٣) بغية الطلب لابن النديم «شاعر: ٢٥٦/٢» وكذلك: تاريخ بغداد: ١٠٤/٤.

على سنتك واقف أثر من كان قبلك من المرسلين فان الله قانع بك زيغ من أَلحد في دينه وضل عن سبيله». قال: وهي طويلة لم يبق في حفظي منها غير هذا^(١).

فهذه الروايات الثلاث التي يجعلها بلاشير تمثل «الأطروحة الشرقية» ترد جميعاً الى شخص واحد، هو القاضي التنوخي، وكل من ذكرها بعد ذلك انما عنه أخذ، وعليه توكأ، وقد عرفنا من قبل من هو القاضي التنوخي وما صلته بأبي الطيب، وما مكانته عند الوزير المهلب، الخصم اللدود للمتنبي. على أن هناك روايات «شرقية» أخرى تناقض الروايات السابقة، وتفند تلك المزاعم، لم يعرها بلاشير اهتماماً كافياً، ليجعل بعد ذلك كرتشكوفسكي أول من ناقش تلك الروايات وشكك فيها. أما «الشرقيون» فقد ظلوا يقبلونها دونما انجذاب الى فحص قيمتها كالمستشرقين تماماً^(٢).

وخلاصة القول، فيما يرى بلاشير، أن أبا الطيب حسب الأطروحة الشرقية - بدعاوته الثورية - قد ألقى وراء ظهره العقيدة الإسلامية التي تجعل محمداً، ﷺ، آخر الأنبياء، وأنه قد اكتسب لقب «المتنبي» بادعائه النبوة^(٣).

لقد سبقت الإشارة الى شك صاحب اليتيمة فيما نسب للشاعر من أمر التنبؤ وأنه يرى أن دعوة الشاعر كانت طلب الرياسة والسلطان، كما رأينا تفسير ابن جني لهذا اللقب، الذي لم يلحق الشاعر الا لشعر قاله. ومما نجده في ذلك أيضاً:

١ - لم يسجن أبو الطيب لنبوة ادعاها وانما لشعر قاله.

«أخبرنا أبو الدرياقوت بن عبد الله الحموي، قال: ذكر أبو الريحان محمد بن يحيى البيروني، ونقلته من خطه: أن المتنبي لما ذكر في القصيدة التي أولها: «كفي أراني ويك لومك ألوما»

... النور الذي تظاهر لاهوته في ممدوحه، وقال:

«أنا مبصر وأظن أني حالم»

ودار على الألسن، قالوا: قد تجلّى لأبي الطيب ربّه، وبهذا وقع في السجن، و«الوثاق» الذي ذكره في شعره:

«أيا خدّد الله ورد الخدود»^(٤).

(١) تاريخ بغداد: ١٠٤/٤ - بغية الطلب «شاعر»: ٢/٢٥٩.

(٢) Un poète arabe: 68

(٤) ابن العديم «شاعر»: ٢/٢٥٧.

ibid (٣)

٢ - «ولم يذكر سبب لقبه - على صدقه - وإنما وجه له وجها ما، كما حكى عنه أبو الفتح عثمان بن جني أن سببه هو قوله :

أنا في أمه تداركها الله غريب كصالح في ثمود.

وإنما هو أن الخيوط في رأسه كانت تديره وتزعجه، فتحين غيبة سيف الدولة في بعض غزواته، وقصد أعراب الشام، واستغوى مقدار ألف رجل منهم، واتصل خبره بسيف الدولة فكر راجعاً وعاجله، ففارق عنه أصحابه، وجيء به أسيراً، فقال له : أنت النبي ؟ قال : بل أنا المتنبى حتى تطعموني وتسقوني، فإذا فعلتم ذلك فأنا أحمد بن الحسين ! فأعجب بنبات جأشه وجراته في جوابه، وحقق دمه، وألقاه في السجن بحمص إلى أن قرّر عنده فضله، فأطلقه واستخصه.

ولما أكثروا ذكره بالمتنبى تلقب به كيلاً يصير ذماً إذا احتشم أخفى عنه، وشتما لا يشافى به، واستمر الأمر على ما تولى التلقب به^(١).

وقد تولى ابن العديم نفسه نقد هذا الخبر الغريب فقال : «قلت : قول أبي الريحان أنه تحين غيبة سيف الدولة في بعض غزواته، إلى آخر ما ذكره، ليس بصحيح، فإن أهل الشام وغيرهم من الرواة لم ينقلوا أن المتنبى ظهر منه شيء من ذلك في أيام سيف الدولة ومملكته في حلب والشام، ولا أنه حبس منذ اتصل به، وإنما كان ذلك في أيام لؤلؤ الاخشيدي أمير حمص»^(٢).

٣ - «... أخبرنا علي بن أيوب قال : أنشدنا أبو الطيب لنفسه، وكان قوم في صباه وشوابه إلى السلطان وتكذبوا عليه، وقالوا له : قد انقاد له خلق من العرب، وقد عزم على أخذ بلدك ! حتى أوحشوه منه، فاعتقله وضيق عليه، فكتب إليه يمدحه :

أيا خدد الله ورد الخدد وقد قدود الحسان القدود «الأبيات»^(٣)
٤ - «وقد اختلف في تسميته بالمتنبى، ف قيل انه ادعى النبوة في حدائته، وقيل غير ذلك»^(٤).

٥ - قال أبو العلاء : «حدثت أنه كان اذا سئل عن حقيقة هذا اللقب، قال : هو من النبوة أي المرتفع من الأرض، وكان قد طمع في شيء قد طمع فيه من هودونه»^(٥).

(١) نفسه : ٢٥٨.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه : ٢٦٥ - ٢٦٦.

(٥) رسالة الغفران : ٤١٨.

(٤) المقرئ : المقفى «شاكرو : ٣٤٣/٢».

فتلك روايات تدل جميعها على أن ما «نزبه من فضول» كما قال الأصفهاني في
ايضاح المشكل، لم يكن له عند القدامى تفسير واحد.
أما أطروحة كراتشكوفسكي، كما يعرضها بلاشير، فتقوم على خلخلة الروايات
الشرقية، التي رأينا بلاشير يكاد يحصرها في ثلاث، وسوق جملة من الأسئلة حول
محتواها.

فمن هو معاذ اللاذقي؟ انه مجهول. وما قيمة شهادته التي أفسدتها في الغالب
الرواية الشفوية؟ انها شهادة مرسومة بالسذاجة الظاهرة. وما قيمة المعلومات التي
يبلغها إلينا أبو علي بن أبي حامد؟ وما اسطورة هذا «القرآن المزعوم» الموجود -
الضائع؟ ألا يمكن أن يكون نموذجاً لتلك الكتابات المزيفة التي تنسب بأريحية، في
الإسلام، الى أولئك الذين يشك في صفاء عقيدتهم «كما يرى كولد تسيهر»؟ ألا يمكن
الشك في نزاهة القاضي ابن أم شيبان؟ ألا يجد المؤرخ نفسه مدفوعاً الى الحذر،
حين يجد أبا العلاء المعري لا يقدم على تحديد دعوى أبي الطيب، وهو الجدير بأن
يفعل ذلك؟

وبكلمة واحدة: أمن الصواب قبول «الأطروحة الشرقية» كما هي دون وضعها
بعمق، موضع الشك؟ ان كراتشكوفسكي - في رأي بلاشير - كان أول من أجاب عن
هذه الأسئلة، مسجلاً عدم قبول تلك الرواية التي لا تمكنا - لسذاجتها - من معرفة
الحقيقة التي هي بطبيعتها أكثر تعقيداً مما يظن^(١).

يستند كراتشكوفسكي في البداية الى أن الديوان لا يتضمن أي إشارة صريحة الى
دعوى التنبؤ هذه، وأن لا أحد من شراح الديوان يصدقها، كما أن الذين اهتموا بسيرة
أبي الطيب لا يسوقونها بيقين.

وان كان الأمر كما يذكر المستشرق الروسي، وانه كذلك، فكيف سلم بلاشير
بوجه واحد من الرواية الشرقية، واعتبره الرأي الوحيد؟ وقد كان أبو الطيب نفسه ينكر
ما نسب اليه من ادعاء النبوة، وأنه بالاستناد الى صديقه ابن جني انما لقب بذلك
اللقب لبيتين من الشعر وهما:

- ما مقامى بأرض نخلة الا كمقام المسيح بين اليهود^(٢)

(١) Un poète arabe: 68

(٢) البرقوقي: ٤٤/٢.

- أنا في أمة تداركها الله غريب كصالح في ثمود^(١)
وقد لا يدل هذا اللقب الا على المكانة الأدبية الرفيعة التي يحتلها الشاعر بين
الشعراء، والتي تؤكد ما مرثية أبي القاسم المظفر الطبسي في أبي الطيب:

كان في لفظه نبياً ولكن ظهرت معجزاته في المعاني^(٢)
وخلاصة القول أن كراتشكوفسكي يميل الى أن الأطروحة الشرقية ذات أصل
شعبي، وهي تضخيم الأسطورة مبنية على سجن أبي الطيب والفضول الذي نرب به.
وسواء أصبحت هذه الأطروحة أم لم تصبح فإنها لم تغير قط من الرأي الذي ينبغي
معرفة عن مشاعر أبي الطيب الدينية. فان صحت دعوى النبوة، لم يزد ذلك على أن
الشاعر قد ضرب عرض الحائط بالعقيدة الإسلامية التي تجعل محمداً، ﷺ، آخر
الأنبياء، وان لم تصبح فان هذه الحادثة المختلفة تعكس شعور الجيل التالي مباشرة
لأبي الطيب عن استخفاف بأمور الدين.^(٣)

ويعلق بلاشير على أطروحة كراتشكوفسكي - التي رأينا أنها ليست جديدة كل
الجدّة، بقدر ما هي صياغة جديدة لبعض آراء القدماء - بقوله انها تطابق تمام المطابقة
أطروحة الناقد المصري عباس محمود العقاد، الذي يبدو أنه لم يطلع على أطروحة
المستشرق الروسي.^(٤) فان لم نقل ان قول بلاشير هذا كان نتيجة سوء فهم لمقولة
العقاد، قلنا انه نتيجة تسرع في اطلاق الأحكام وعدم تدبر. فاذا كان كراتشكوفسكي
يبنى رأيه على نفي دعوى النبوة، متوسلاً بما رأيناه من نقد، أو نقض، للروايات
العربية، فان العقاد لا يستبعد مطلقاً هذه الدعوى - دعوى التنبؤ - بل هو يكاد يستنكر
موقف أولئك الذين ينكرونها.

وكلامه في هذا شديد الوضوح. فهو يقول:^(٥) «غير أنني والحق يقال لا أستبعد
دعوى النبوة على المتنبي ولا أجدها غريبة منه، ولو أنها ثبتت عليه لما رأيت في ذلك
ما يدعو الى دهشة أو غرابة ويحمل على حيطة أو زيادة تنقيب، والمتنبي في هذه

(١) البرقوقي: ٤٨/٢.

(٢) يتيمة الدهر: ٢٢٤/١.

(٣) OP. cit. 69

(٤) Ibid. وهو يحيل الى «مطالعات» العقاد، الصادر عام: ١٩٢٤/١٣٤٣. ص. ص: ١١٨.
١٢٣.

(٥) مطالعات: ١٧٥. دار الكتاب العربي - بيروت - ط - ٣ - ١٣٨٦ - ١٩٦٦.

القضية من المتهمين الذين يكفي لتسجيل التهمة عليهم أن يسمع القاضي شاهداً أو شاهدين ثم يصرف بقية الشهود اكتفاء بما سمع واختصاراً للوقت، فالتهمة لاصقة لافقة، ولئن كانت باطلة لا أساس لها ولا نار لدخانها ليكون الذي رماه بها من شياطين المفترين»

ويقول في مكان آخر في نفس المقال: ^(١) «ولا ننس غيظ المتنبي ممن كان يذكر له دعوة النبوة وسكوته عن الخوض في هذا الحديث ورغبته في دفن الخبر ونسيانه.

فربما كان ذلك كأقوى ما تقدم في تعزيز الشبهة عليه . . . فاذا كان حبسه في فتنة أثارها فقد بقي على الذين يجزمون ببراءته من دعوى النبوة أن يبينوا لنا كيف أطاعه بنو كلب وكيف استطاع هو أن يحركهم الى الفتنة بغير الشعوذة والحيلة الدينية . . . » فهذا يقوم دليلاً على أن مقولتي العقاد وكراتشكوفسكي على طرفي نقيض، بله أن تكونا متطابقتين تماماً. فدعوى النبوة عند العقاد وجه قوي من الأوجه التي يفسر بها ما ذهب اليه من ارادة القوة عند أبي الطيب.

ولكن العقاد لا يجزم الأمر، بل يصرح أن هنالك من قال ببراءة أبي الطيب مما نرزه . فمن هم هؤلاء؟

انهم قطعاً ليسوا كراتشكوفسكي ولا سواء من المستشرقين، ولكنهم نقاد العرب القدماء، فاقدم المصادر التي ترجمت لأبي الطيب لا تجزم في ذلك الأمر بشيء، بل قد يأتي الخبر في صيغة الشك.

فصاحب اليتيمة مثلاً يؤكد قومة أبي الطيب لأخذ البيعة على الناس، الا أنه يميز بين هذا الذي كان سببه «حب الولاية والرياسة» وقد قال عنه: «ترعرع أبو الطيب وشعر وبرع، وبلغ من كبر نفسه وبعد همته أن دعا الى بيعته قوماً من رائيشي نبلة، على الحداثة من سنه والغضاضة من عوده».

وحين كاد يتم له أمر دعوته، تأدى خبره الى والي البلدة، ورفع اليه ما هم به من الخروج، فامر بحبسه وتقييده^(٢) فهذا كان لطلب الملك. وأما أمر النبوة فيسوقه سياق شك بقوله: «ويحكى أنه تنبأ في صباه، وفتن شرذمة بقوة أدبه، وحسن كلامه»^(٣) ثم يعقب ذلك بتفسير ابن جني للقب.

(١) ن - م . ١٨٠ - ١٨١ .

(٢) اليتيمة : ١١٢/١ - ١١٣ .

(٣) ن - م : ١ - ١١٣ .

ان بلاشير، وقد مضى ليناكش كراتشكوفسكي، قد أثبت الأهمية الكبرى لمقولة المستشرق الروسي، وأن هذه الأهمية تكمن في الإيحاءات والفروض التي تطرحها أكثر مما تكمن في اليقينيّات التي تحملها، ذلك أن العناصر التي تشتمل عليها ليست متكافئة القيمة قطعاً، بل أن بعضها ليتطلب فحصاً جديداً.

فالقول بأن شراح الديوان رفضوا دعوى النبوة لا يقوم على برهان متعذر نقضه، إذ أن هؤلاء العلماء الورعين الأصوليين «الأورثوذكسين» لم يستسيغوا أن يكون شاعرهم المفضل ملحداً «هرطقياً: Heretique» ولذلك كانوا يعملون على تلطيف أو تأويل ثورته على العقيدة الصحيحة، فهم اذن يظلون مخلصين لنسقهم المعتاد بعدم تصديقهم الخبر. وغير أكيد، عند بلاشير، أن الذين اهتموا بسيرة أبي الطيب كانوا يرفضون اتخاذ موقف في هذه القضية، إذ أن اثنين منهم على الأقل، خلافاً لما يذكره كراتشكوفسكي، يثقون بالروايات المتصلة بهذه الدعوى، وهما ابن خلكان والبغدادى، وأخيراً نحن نملك شهادة كل من معاذ اللاذقي والقاضي ابن أم شيبان، وأبي علي بن أبي حامد، وهن شهادات في موضع شك حقاً، إلا أنه لا ينبغي اغفالها.

أما انكار أبي الطيب مانسب اليه، فهو أمر طبيعي من شاعر «متكبر» كما يرى بلاشير، وهو لم يكن يملك غير ذلك. واذن فقد سقطت هذه الحجة، بالرغم من أن أبا الطيب كلما ووجه بهذه التهمة تنصل منها بجواب، فمرة يقول انه نبز من الأعداء لا يملك رده، ومرة أخرى يقول: «ذلك شيء كان في الحداثة» وقد يجيب أحياناً بأنه من «النبوة» أي ما ارتفع من الأرض. أو يقول انما لقب بهذا اللقب «لأنه أول من تنبأ بالشعر».

وكل هذه الأجوبة فيما يرى بلاشير غامضة أو متناقضة تبين الصعوبة التي تحيط بمحاولة كشف الحقيقة.

أما تفسير ابن جني، فمردود، لأنه يترد الى الشاعر نفسه، ويدخل في باب الدفاع عن النفس، ثم انه أسلوب من الأساليب الشائعة عند العرب، إذ لتفسير لقب شاعر ما، ضائع الأصل، يساق بيت من شعره له صلة - ولو واهية - بحقيقة هذا اللقب، ويتخذ حجة. وأما قولنا بأن لقب «المتنبي» لا يدل الا على مكانته الأدبية، فان أبيات الطبسي لا تعدو أن تكون نوعاً من التلاعب بالكلمات، وكما لاحظ كبريلي: «ان هذا لا يلغي التفسير التقليدي تماماً ومثلما احتفظت لنا خزانة الأدب بهذه الأبيات، احتفظت لنا كذلك بأبيات الهجاء التي جرتها على أبي الطيب مغامرته» حيث وسم

الشاعر حقيقة بأنه «متنبى». وهكذا يصل بلاشير الى القول: وعلى كل حال فان عنصراً من أطروحة كراتشكوفسكي يظل غير قابل للنقاش: وهو أن لقب المتنبى قد لحق بأبي الطيب بعد السجن الذي تعرض له الشاعر، وهنا يكمن الخيط الهادي الى الحق. ويبدو من الممكن أننا بتتبع هذا الخيط - الخط قادرون على الاقتراب من الحقيقة، ان لم نبلغ درجة اليقين.^(١)

ان هذا الذي أبقاه بلاشير من أطروحة كراتشكوفسكي، وكأنه فتح في عالم المعرفة، «اذ هو يعتبر المستشرق الروسي صاحب أطروحة جديدة» ليس بشيء فهو أول ما يطفو على السطح، عندما تعرض هذه القضية منذ عشرة قرون، وكأنما ينطبق على بلاشير هنا قول المتنبى:

«اذا رأى غير شيء ظنه رجلاً».

لقد اتهم بلاشير شراح الديوان جميعاً بأن جعل «ورعهم» يدفعهم الى رفض ما نسب الى أبي الطيب من دعوى النبوة، تعصباً للشاعر، وهذا الحكم العام مما لا يمكن قبوله بغير بينة.

أما ما ذكره من أن اثنين على الأقل من المهتمين بسيرة أبي الطيب، وهما ابن خلكان والبغدادي، يسلمان بالروايات المتصلة بدعوى نبوة المتنبى، فيحتاج الى فحص جديد. فصاحب الخزانة انما ينقل جزءاً من الرواية التي أوردها صاحب «ايضاح المشكل لشعر المتنبى» ومعلوم أن الأصفهاني قد ساق الخبر عن القاضي التنوخي ومع ذلك فصاحب الخزانة لم ينقل ما يجزم بدعوى النبوة، وانما نقل ما يلي:

«واختلف الى كتاب فيه أولاد أشرف الكوفة، فكان يتعلم دروس العلوية شعراً ولغةً واعراباً، فنشأ في خير حاضرة. وقال الشعر صبيّاً، ثم وقع الى خير بادية... فادعى الفضول الذي نذب به، فتمى خبره الى أمير بعض أطرافها الخ...»^(٢) فما هو هذا الفضول الذي ادعاه فنذب به؟ قد يفهم منه أنه «النبوة» بالظن الا أن الرواية لا تصرح.

وأما ابن خلكان فيرى أن أبا الطيب «انما قيل له المتنبى لأنه ادعى النبوة في بادية السماوة... وقيل غير ذلك، وهذا اصح. وقيل: انه قال: أنا أول من تنبأ بالشعر»^(٣).

وأما شهادة معاذ اللاذقي فهي تحمل في ذاتها ما يردّها.^(٤)

(٢) الخزانة: ٣٤٧/٢.

(١) OP. cit. 71

(٣) وفيات الأعيان: ١٢٠/١.

(٤) ناقش محمود شاكر هذه الرواية بما فيه الكفاية، فأغنانا عن التكرير. «المتنبى ١/٧٨ - ٩٢».

وقد ذكر بلاشير أن في «الصباح» رجلاً مجهولاً يشهد أنه يملك رواية قطعية على أن الشاعر قد ادعى النبوة، ولكن هذه الشهادة هشة.^(١) والذي عند البديعي، زيادة على رواية معاذ اللاذقي، روايتان لابن جني والمعري، ثم روايتان أخريان: «قال أبو علي: قيل للمتنبّي علي من تنبأت؟ قال علي الشعراء، فقليل: لكل نبي معجزة فما معجزتك؟ قال: هذا البيت:

ومن نكد الدنيا على الحر أن يرى عدواً له ما من صداقته بدّ
... وقال له بعض الأكابر وهو في مدينة السلام: أخبرني من أثق به أنك قلت: أنا نبي! فقال: الذي قلته: أنا أحمد النبي^(٢)» ولا ندري أي الروايتين يقصد بلاشير، وقد رجح محققو الصباح أن «أبا علي» هو أبو علي الفارسي. والروايتان فيما نرى تتوجهان توجهها بعيداً، يتصل بالنفي أكثر مما يتصل بالاثبات، وحسبنا أن بلاشير قد اعتبر الرواية التي يشير إليها هشة.

وأما تفسير ابن جني فوجيه جداً، لا يطعن فيه أن يكون مرتداً إلى الشاعر نفسه، وما لاحظته بلاشير، من أنه من الأساليب الشائعة عند العرب، يقوي تلك الرواية ولا يدحضها، بل يقوم لها حجة.^(٣) وإذا كانت الروايات الشرقية مردودة، وكانت أطروحة كراتشكوفسكي غير مقنعة، فبأي تهمة أدخل أبو الطيب السجن؟

يرى بلاشير أن أماننا جملة من الاحتمالات هي:^(٤)

١ - الثورة السياسية.

٢ - الالحاد «الهرطقة».

٣ - ادعاء النبوة.

٤ - القرمطية.

ليس في الديوان إشارة إلى دعوى النبوة «بالمعنى المعهود عند الشرقيين!» في حين أنه يشتمل على مقطعات، طويلة غالباً، تشهد بدعوى ثورية. وكان من الممكن العثور على إشارات أكثر لو لم يعمل أبو الطيب على إسقاط قسم من شعره، ويمكن

(١) OP. cit. 70

(٢) الصباح المنبي: ٦٥ - ٦٨.

(٣) انظر مثلاً لقب المرقش والمستوغر وغيرهما في مینار: B. DE MEYNARD: Surnoms et sobriquets. فلم

لا يطبق هذا نفسه على أبي الطيب؟

(٤) Un poète arabe: 81-82

أن نعتقد أن حركة الشاعر كانت - ككل الحركات الثورية في الإسلام - تصاحبها دعوة دينية، وانكار ذلك يجعلنا نخالف القاعدة العامة، لنستند الى احتمال واه. وهكذا يجد بلاشير نفسه يعيد طرح أسئلة العقاد.^(١) كيف استطاع أبو الطيب أن يحرك البدو الى أطماعه السياسية بغير الشعوذة والحيلة الدينية: أكان من زعمائهم أم كان من ذوي الكلمة المسموعة في قبائل العرب جميعاً، أم كان بنو كلب عمياً عن الفتنة حتى جاء الطارق الغريب فهداهم اليها؟

أبسلطته الخاصة وهو لم يتجاوز التاسعة عشرة من عمره؟ أبعبريته الشعرية وهو لم يكن قد علا كعبه بعد؟ اننا نستطيع وبيقين، أن نجعل الشاب الثائر قد أصابته في عمر المراهقة، تأثيرات قرمطية لا جدال فيها، بل يبدو أنه لا تثريب علينا اذا نحن ذهبنا الى أبعد من ذلك، وقلنا ان المبادئ القرمطية هي التي صبغت ثورة أبي الطيب، كما يظهر من هذين البيتين اللذين قالهما الشاعر عام ٣٢١هـ / ٩٣٣م، حيث كان يبدو مأخوذاً بجرأة دعاة القرامطة الكبار، ويكاد يشارك في ثورتهم:

بكل منصلت ما زال منتظري حتى أدلت له من دولة الخدم^(٢)
شيخ يرى الصلوات الخمس نافلة ويستحل دم الحجاج في الحرم.
وكان بلاشير كان يحس بأنه ذهب بعيداً، ولذلك يحترس من هذا الاطلاق حين يقرر أن مما لا شك فيه أن من التهور أن نرى هنا انخراطاً كلياً في النظرية القرمطية. فهذان البيتان لا يدلان الا على رغبة في الاستفادة من المبادئ القرمطية لبلوغ الأهداف.

وهكذا لم يكن أبو الطيب كاذباً عندما كان ينفي عن نفسه تهمة «ادعاء النبوة» ويتبين لنا لماذا كان يتضايق من أولئك الذين يريدونه على تفسير لقبه، اذ لم يكن يجرؤ على التصريح بقرمطيته. ويظهر لنا أخيراً لماذا كانت سداجة الجهمور من جهة، وكراهية الأعداء لأبي الطيب من جهة أخرى، سبباً في القبول السريع لهذا «الزعم» المنطلق من حدث واقعي، حرفة أولئك الذين يجهلون جوهر طبيعته القرمطية. وهكذا يبدو - في نهاية الأمر - أن من الممكن جداً، أن نجد في هذه الروايات صدى لحقيقة الحركة السياسية الدينية لأبي الطيب.^(٣)

فهل كان أبو الطيب قرمطياً؟

(١) Ibid. 71 - العقاد: ١٨١.

(٢) البرقوقي: ١٥٩/٤.

(٣) Un poète arabe 72

٥ - المتنبي والباطنية :

ينبغي ونحن نقبل على معالجة هذا الجانب الشائك، التمييز بوضوح بين الشرح والوصف، وبين التأويل. فهذا التمييز لا بد منه لتحديد موقف أبي الطيب من الباطنية.

لقد لاحظ الدارسون قديماً وحديثاً ولوع أبي الطيب بالفاظ الفلاسفة والمتصوفة وتعبيراتهم، مما يلتقي فيه مع بعض المذاهب الباطنية. وقد تسعفنا المعاجم، بنوع من التأمل والتأني، اسعافاً أولياً في التمييز بين اللفظتين، إلا أن التمييز الواضح لا يتم إلا بفحص بعض الآثار الأدبية، وما عرض لها من شرح أو تأويل عبر تاريخنا الأدبي الطويل.

ففي «اللسان»^(١): الشرح: الكشف.

شرح الشيء يشرحه شرحاً وشرحه: فتحه وبينه وكشفه.

قال ابن الأعرابي: الشرح: الحفظ، والشرح: الفتح، والشرح: البيان، والشرح: الفهم...

وفيه^(٢): «أول الكلام وتأوله: دبره وقدره. وأوله وتأوله: فسرّه. وقوله عز وجل: ﴿ولما يأتيهم تأويله﴾ أي لم يكن معهم علم تأويله...

وسئل أبو العباس أحمد بن يحيى عن التأويل فقال: التأويل والمعنى والتفسير واحد. قال أبو منصور يقال: أُلْتُ الشيءُ أوَّلُهُ، إذا جمعته وأصلحته، فكان التأويل جمع ألفاظ أشكلت بلفظ واضح لا إشكال فيه... الليث: التأول والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه، ولا يصحّ إلا ببيان غير لفظه.

وفي الصحاح: (٣)

«تأويل: تفسير ما يؤول إليه الشيء». «وعند الجرجاني: (٤)» التأويل في الأصل: الترجيع. وفي الشرع: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة. مثل قوله تعالى ﴿يخرج الحي من الميت﴾. إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر والعالم من الجاهل كان تأويلاً.

(١) لسان العرب: مادة «شرح».

(٢) لسان العرب: مادة «أول».

(٣) الصحاح: مادة (أول).

(٤) التعريفات: الدار التونسية للنشر: ١٩٧١ - ص ٢٨ - باب التاء.

فهم اذن قد يجعلون التأويل والتفسير شيئاً واحداً. وأما الشرح فهو وان كان يلتقي معهما في البيان، الا أنه - من خلال ما أوردناه - ليس وياهما شيئاً واحداً. ونص الجوهرى يفرق بين التأويل والتفسير، حين يجعل التأويل «تفسير ما يؤول اليه الشيء»، فكان هناك معنى ظاهراً، يكمن خلفه معنى باطن لا نصل اليه الا بالتأويل.

ان الشرح والوصف أشد التصاقاً بمعنى النص المباشر وما عسى أن يساعد في فهم المعنى وبيانه مما يحيط بالنص وصاحبه. وأما التأويل فقد يذهب بعيداً وقد يفتح للمعاني آفاقاً واسعة قد لا تكون مما أراده صاحب الأثر.

ومع ذلك، كما يقول تودوروف، ف «ان الفرق بين تأويل المعنى : Interpretation ووصفه : Description ، فرق في الدرجة وليس في الطبيعة»^(١).

ونحن حين نواجه نصاً أدبياً، لسنا ملزمين بتعطيل طاقاتنا «الابداعية» في تفسير النص وتأويله، شرط أن يظل التأويل مستجيباً لروح النص. أما عندما نريد أن نحاكم «لحظة حضارية ما» من خلال نص بعينه، فينبغي أن نكبح قليلاً من أشواقنا الباحثة عن مواطن الجمال داخل النص، بمعزل عن كل ما يمس تلك اللحظة الحضارية التي تظل العلاقة بينها وبين النص علاقة جدلية، وقد تبلغ أحياناً درجة التوحد والاتصال الكامل. إن التأويل قد ينقل النص من عالم له خصوصياته، الى عالم مناقض له تماماً. إن أبا نواس مثلاً - تبعاً لمنهج التأويل - ليس ذلك الشاعر المتهتك الخليع الذي عرفناه، بل هو قطب رباني، بلغ من العرفان الدرجة العليا. وهو علم من أعلام الثورة الشيعية في العصر العباسي. «ان المبالغة في مجاهرته باقتراف المعاصي والتهتك والابتذال من قبيل (التقية) التي كانت تشكل غطاءً واقياً لمواقفه السياسية، والتي تبعده عن مخاطر البطش التي كان يتعرض لها كل من له انتماء سياسي أو مذهبي يتعارض مع الانتماء السياسي السائد آنذاك»^(٢).

«لقد كان أبو نواس واحداً من شعراء الشيعة الذين حملوا لواء الثورة، وعبروا عنها، كل بما يتناسب وطاقته الروحية والابداعية»^(٣) وكذلك كان الشأن بالنسبة لأبي

(١) Qu' est-ce que le structuralisme? 2-Poétique, 18

(٢) أحلام الزعيم: أبو نواس بين العبث والاغتراب والتمرد. ص ٨ - ط ١. دار العودة (١٩٨١) بيروت.

(٣) نفسه: ٤٧ - ٤٨. وقد ذكرت أحلام الزعيم أنها تمكنت من العثور عند المطلعين من فئات الشيعة الباطنية على مخطوط لشعر أبي نواس، مما يؤكد، مكانة أبي نواس الروحية لدى الشيعة الباطنية =

الطيب، فقد وجه شعره توجيهاً صوفياً، وأولت قصائده تأويلاً يستجيب لذلك التوجه. وهذا ليس بغريب (فقد جرت عادة أهل التصوف أن يؤولوا بعض الغزليات والخمريات ويصرفونها الى الحب الالهي والخمرة الصوفية، وقد وجدناهم يستشهدون بشعر المتنبي في مقامات ومناسبات صوفية كما في «التشوف» للتادلي و«روضة التعريف» لابن الخطيب^(١)).

(ولعل أطرف الشروح الأندلسية التي وقفنا على خبرها هو شرح أبي الحسن فضل ابن فضيلة المعافري الأوريولي الذي فسر شعر المتنبي تفسيراً صوفياً، وقد سمي هذا التفسير «شرح الأبيات الكندية، على الطريقة الصوفية» . . .)^(٢).

وقد علل د. ابن شريفة فعل ابن فضيلة بقوله: «وكأنني بهذا الأديب المتصوف أراد أن (يوظف) شعر المتنبي - بما له من سلطان - في خدمة طريقته الصوفية ويحول معانيه الدنيوية الى معان دينية».^(٣)

ثم اننا نعرف في القديم والحديث أن هناك أمرين لا ينبغي الخلط بينهما، فالتعبير الصوفي مثلاً قد يكون نابعاً من تجربة صوفية، فيكون بذلك معبراً عن تلك التجربة في وجهها الباطني، بيد أنه قد يكون أحياناً طريقة فنية ارتضاها الأديب - الشاعر - للتعبير عن رؤية معينة للكون والوجود والانسان. ولعل التجربة الشعرية المعاصرة تبين لنا هذا الأمر بوضوح. ان شاعراً مثل أدونيس مثلاً، تعمق في التراث الصوفي - بغض النظر عن انتمائه الباطني الذي قد يكون يسر له الوصول الى بعض الآثار الباطنية التي يتعذر على من لم يكن باطني المذهب الاتصال بها - يتخذ التعبير الصوفي وسيلة فنية يجسد من خلالها موقفه الفني والفلسفي من قضايا الانسان والحياة والوجود، الا أن مواقفه، في الواقع الحي، وكتاباتة النقدية في كثير منها، ترفض الغيب بمفهومه الديني

= «ص: ٧ - ٨».

وقد جاء في الصفحة الأولى من المخطوط: «بسم الله الرحمن الرحيم. ديوان القطب الرباني حسن بن هاني عليه صلاة الفرض الصمداني شرف الله العلي مقامه وأعلا قدره وشأنه، وهو يشتمل على مائة واثنين وسبعين قصيدة من منظوماته، نفعا الله بهم، وهو هذا الديوان المبارك وبالله المستعان يسر ولا تعسر، رب تمم بالخير، يا الله يا كريم» ص ٢٤٢ من الكتاب السابق ذكره.

(١) محمد ابن شريفة: أبو تمام وأبو الطيب في أدب المغاربة. دار الغرب الإسلامي - بيروت - ط ١ - ١٩٨٦ - ص ص. ١٢٥ - ١٢٦.

(٢) نفسه: ١٢٥.

(٣) نفسه: ١٢٦.

- الصوفي لتحل محله غيباً من نوع جديد يتمثل في المستقبل الذي ينبغي أن يحقق فيه الانسان وجوداً جديداً غير مرتبط بالسماء.

فالى أي الوجهين يميل أبو الطيب؟

نزعم أن ما يظهر في شعره من تعابير، هي أقرب الى التصوف والفلسفة، ليست غير أثر من آثار ثقافته الواسعة، ووسيلة من وسائل التعبير التي أحسن أبو الطيب ركوبها أيما احسان، حتى عرف بها فصارت له وساماً، وأما موقفه من الباطنية ولا سيما من القرامطة وسواهم من الإسماعيلية، فقد كان موقف عداء لم يفارقه منذ كان صبياً في الكوفة حتى الساعة التي وضعت فيها سيوف القرامطة حداً لحياته الدنيا في دير العاقول.

فكيف فهم الاستشراق نزوع أبي الطيب الى التعبير الصوفي؟ منذ طرح بلاشير احتمال قرمطية المتنبى، والمستشرقون «يلوكون» هذه القضية، ان صبح القول، دون أن يأتوا فيها بجديد. «فكاستون فييت» مثلاً يأخذ برأي ماسنيون، فيجعل القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) قرناً إسماعيلياً، ومع ذلك يجعل الزحف السني (= التقليدي) يتابع فيه بتشجيع من السلاجقة.^(١) وهذا وحده كفى بأن يجعل مصطلح (القرن الإسماعيلي) عند فييت فضفاضاً جداً. وقد اختلط عليه الأمر فظن القرمطية تهمة قديمة يرمي بها أبو الطيب، ناسياً أنها افتراض افترضه شيوخه، ولذلك راح يقول: «ان تواطؤ فكرته مع المذهب القرمطي ليس مستحيلاً، ولكن ينبغي أخذ الحذر على كل حال، اذ لما كان كل ذي فكر خُرُيْتَهُم قديماً، بأنه مانوي، صار من المعتاد رمي من يراد انتقاده أو يراد التخلص منه، بالقرمطية». ^(٢)

ومن سوء حظ فييت أن أبا الطيب، على كثرة خصومه ووفرة حساده، الذين اجتهدوا جميعاً في رميه بكل نقيصة تنال منه، لم يرم قط بالقرمطية.

بل ان في شعره هجوماً على الباطنية، وعداوة لمعتقداتهم، ومنها المانوية، التي زعم فييت أنها تهمة كانت توجه لكل ذي فكر متحرر. يقول أبو الطيب:

وكم لظلام الليل عندك من يد تخبر أن المانوية تكذب^(٣)
ان كل من قال بقرمطية المتنبى كل على مستشرقين اثنين هما: بلاشير وماسينيون.

(١) G. WIET: Introduction, : 12

(٢) Ibid.: 148

(٣) البرقوقي : ٣٠٢/١.

فأما بلاشير فقد عالج الموضوع مراراً، وأول ما قال بأثر القرمطية على فكر أبي الطيب في عام ١٩٢٩م^(١)، وقد فصل القول فيه في دراسته المطولة عن المتنبي. وإذا كان أغلب الدارسين يميل إلى أن بلاشير لا يجعل أبا الطيب قرمطياً خالصاً، بل يكتفي بجعله متأثراً بهم مستفيداً من مبادئهم، (وقد استغل أبو الطيب مبادئ القرامطة دون أن يؤمن بمذهبهم)^(٢) فإن الذي يتبع دراسته والمواطن التي ورد فيها ذكر للقرامطة، لا يشك في أن هذا الالتحاق إنما يدل على أن بلاشير يقول بقرمطية المتنبي، على الأقل في المرحلة الأولى من عمره الممتدة إلى زمن الثورة وما تلاها من اخفاق. ذلك أن الحوادث التي تلت بعد ذلك، منذ اتصال الشاعر بسيف الدولة، فرضت على بلاشير أن يميل إلى أن الشاعر قد ارتد عن مبادئه القرمطية التي كان يؤمن بها. ونجد لهذا الرأي صدى جلياً عند بعض الكتاب العرب.^(٣)

«يمكننا إذن أن نقول بيقين كبير أن الشاب الثائر (المتنبي) قد أصابته في صباه (=مراهقته) تأثيرات قرمطية، مما لا يقبل الجدل».^(٤)

هكذا يقول بلاشير في القسم الأول من الدراسة وهكذا كان على أبي الطيب الخاضع في تلك الفترة للعقيدة القرمطية أن يتحرك مطابقتاً لتلك العقيدة، أراد أم لم يرد. ومن الممكن أنه وجد نفسه متفقاً مع القرامطة اتفاقاً تاماً في قضية الإمامة، وربما لم يكن يرى الإمامة امتيازاً يختص به آل علي وحدهم بحق الوراثة بل هبة ربانية يمكن أن تمنح لأي فرد من الناس.^(٥) وعندما أراد بلاشير أن يسوق ما يراه دليلاً على قرمطية المتنبي ظل يزمزم ولا يجد غير أبيات تقبل من الاحتمالات ما يقوم شاهداً على القضية وينقضها في الوقت ذاته.^(٦)

(١) Le poète arabe al-Mutanabbi et l'occident musulman: 128 وانظر كذلك: دائرة المعارف الإسلامية: ٣٦٥/١ - ٣٦٦.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية: ٣٦٦/١.

(٣) انظر على سبيل المثال كتاب طه حسين (مع المتنبي) ص ٢١٧ حيث يقول: (ونحن نقف وقفة قصيرة عند لاميته التي قالها في ثورة القرامطة بعامل الأمير في حمص، لنرى كيف تحول المتنبي عن مذهبه الذي كان يراه في الشباب، وأخذ يذم الآن ما كان يحمده أمس، ويحرض الأمير على قوم لم يزيدوا على أن ساروا سيرته التي دفعته إلى السجن ولم يكذب يتجاوز العشرين من عمره).

(٤) Un poète arabe: 71

(٥) Ibid.: 74

(٦) راجع تعليقه السابق على قول المتنبي:

فمن أين استقى بلاشير أطروحته هذه التي فتن بها نفراً من العرب والمستشرقين على السواء؟

لقد سطا سطوا قبيحاً على نص لناقد عربي طالما اعتمد عليه مشيراً إليه محيلاً عليه، إلا في هذه النقطة، ولعله أساء فهم النص. ولعله فهمه فهماً جيداً ثم صرفه عن وجهه، وقد يكون هذا الاحتمال الثاني هو الصواب ما دام لم يشر إلى مصدره.

فأما الناقد العربي المسلوب فهو العقاد، وأما النص فهو مقاله الذي نشره في (البلاغ) بتاريخ ٤ ديسمبر سنة ١٩٢٣ بعنوان «هل تنبأ المتنبي». ثم أعاد نشره في كتاب (مطالعات).

ونورد نص العقاد المتعلق بالقرمطية لأهميته:

«نشأ المتنبي بالكوفة وهي يومئذ مقر الشيعة ومبأة المشاغبيين على خلفاء بني العباس من أولاد علي وغيرهم من دعاة النحل وطلاب المغانم، وكانت الكوفة في تلك الأيام التي ولد فيها المتنبي لا تقر على قرار ولا تنقطع منها الفتن ولا سيما من شيعة القرامطة، فظهر حولها شأنهم وعظمت شوكتهم وملكوا البحرين وغزوا البصرة وقطعوا طريق الحج أعواماً، ولما كان المتنبي في نحو الثانية عشرة من عمره غزوا الكوفة ودخلوها وأسروا قائد الخليفة المقتدر وشتوا جيشه، ولم تمض سنتان على ذلك حتى أغاروا على مكة ونقلوا منها الحجر الأسود إلى هجر وألقوا جثث القتلى في بئر زمزم. وهؤلاء القرامطة قوم كانوا يعلنون الإسلام ويدعى عليهم أنهم كانوا يعتقدون أن روح الله وأرواح أنبيائه تحل في أئمتهم وصلحائهم، وحكى عنهم المعري في رسالة الغفران نقلاً عن بعض محدثيه أن لهم بالأحساء بيتاً يزعمون أن امامهم يخرج منه ويقيمون على باب ذلك البيت فرساً بسرج ولجام ويقولون للهمج الطغام «هذا الفرس لركاب المهدي يركبه متى ظهر». (١) وإنما غرضهم بذلك خدع وتعليل وتوصل إلى المملكة وتضليل. ومن أعجب ما سمعت أن بعض رؤساء القرامطة في الدهر القديم لما حضرته المنية جمع أصحابه وجعل يقول لهم لما أحس الموت: «إني قد عزمت على النقلة وقد كنت بعثت موسى وعيسى ومحمداً، ولا بد لي أن أبعث غير هؤلاء...». ولا بد أن المتنبي قد سأل عن أصل هذه النحلة فأخبر بمنشئها وعرف

= بكل منصلت ما زال منتظري
شيخ يرى الصلوات الخمس نافلة
حتى أدلت له من دولة الخدم
ويستحل دم الحجاج في الحرم
(١) في الغفران ٤٤٢: يركبه متى ظهر بحق بدّي.

كيف بدأت وكيف استطاع رجل مثل «كرمتية» الذي تنسب اليه على جهله وقصور عقله أن يجمع اليه أولئك الطغام وأن يحدث في دولة الإسلام هذه الأحداث الجسام ، ولا شك أن ذلك مما يهون عليه دعوى النبوة اذا حدثته نفسه بهذا المطمع. فاذا صح أنه جهر بهذه الدعوة وأنه مع هذا كان يتسبب الى علي رضي الله عنه فلا تناقض في الأمر، فربما ادعى أنه الامام الذي ينتظره القرامطة وطائفة من الشيعة الامامية وتحل روح الله وأرواح أنبيائه فيه» (١).

ثم يقول قولاً ظهر أثره واضحاً فيما ذهب اليه بلاشير: (فانظر الى هذه البيئة التي فشا ضلالها وترادفت فتنها وسقطت هبة الدين فيها: ألسنت تراها صالحة لاختمار المطامع وظهور الأدعياء وتربية الخوارج في الدين والسياسة) (٢).

فالعقاد يجعل المتنبي اذا، يسخر من القرامطة وزعيمهم «كارميتة» الجهول، الا أنه استغل دعوتهم حين «ادعى أنه الامام الذي ينتظره القرامطة».

أما «ماسينيون»، فقد وجد في القول بباطنية المتنبي ما يسعفه في منظومته الفكرية التي تسعى إلى أن تفسر تاريخ الإسلام تفسيراً باطنياً، يقوم العرفان فيه مقام القلب من الجسد.

ففي عام ١٩٣٥، تقدم الى المؤتمر العالمي للمستشرقين الذي عقد بروما، ببحث عنوانه (عناصر اسماعيلية في شعر المتنبي). (٣) ثم نشر بحثه عام ١٩٣٦م، ضمن البحوث التي نشرها المعهد الفرنسي بدمشق، احتفاءً بذكرى أبي الطيب، بعنوان: (المتنبي أمام العصر الاسماعيلي للإسلام) (٤) في هذا البحث يكمل ماسينيون ما بدأه، معلناً قرمطية المتنبي، وقد انطلق من أن الفكر الاسماعيلي الذي (تسرب الى الفكر الأدبي العربي بأسره في تلك الحقبة) وجد طريقه الى المتنبي لأنه ولد بالكوفة، الوسط اليماني الشيعي وأتم «تشكله» القرمطي في البادية، ثم كانت ثورته القرمطية التي انتهت بانحسار حركته (في الظاهر دون الباطن)، فلقد ظلت الباطنية الاسماعيلية

(١) مطالعات: ١٧٧/١٧٦. (٢) المصدر السابق: ١٧٨.

(٣) ATTI del XIX Congresso Internazionale degli Orientalisti. ROMA-Settembre 1935. XIII, 23-29.

(٤) L. Massignon: Mutanabbi devant le siècle Ismaélien de l'Islam.

Mémoires de l'Institut français de DAMAS, 1936-PP. 1-17.

وقد ترجم المقال د. أكرم فاضل بعنوان: المتنبي إمام العصر الاسماعيلي للإسلام. (المورد: ٦م - ع ٣-١٣٩٧/١٩٧٧. ص ص ٦١ - ٦٦.

تتحكم في علاقة الشاعر بممدوحيه، ويستند الى بعض أشعار المتنبي التي تنم عن رقة في الدين، فيرى أن هناك استخفافاً بالإسلام في قوله:

ان كان مثلك كان أو هو كائن فبرئت حيثئذ من الإسلام^(١)
ويحواء في قوله:

لو لم تكن من ذا الوري اللذ منك هو عقت بمولد نسلها حواء^(٢)
وبالمهدي وموسى وعيسى، في قوله:

- فان يكن المهدي من بان هديه فهذا والا فالهدي ذا فما المهدي^(٣)

- أو كان لج البحر مثل يمينه ما انشق حتى جاز فيه موسى^(٤)

- وكأنما عيسى بن مريم ذكره وكأن عازر شخصه المقبور^(٥)

ان هذه الأبيات تفضح قرمطياً قديماً، فيما يرى ماسينيون، وان البيت الأخير خاصة يفضح مريداً قديماً، فالمسلم السني، بل حتى الشيعي العادي يجهل اسم عازر. ان القرامطة وحدهم قد حفظوه ليكلوا اليه دوراً في عقيدتهم.^(٦)

ثم ان معجم المتنبي أيضاً يحمل دلالات اسماعيلية، فكلمة (شيخ) في قوله:
شيخ يرى الصلوات الخمس نافلة ويستحل دم الحجاج في الحرم
يراد بها امام القرامطة. و (قدس الله روحه) و (الفلك الدوار) من تعابير اخوان الصفا، وكلمة (الثقلين) تعني القرآن والعتر، لا الجن والانس!

والمتنبي عندما يصرح بأنه لا ينبغي وضع الشمس (المؤنثة) تحت الهلال (المذكر) في قوله:

وما التأنيث لاسم الشمس عيب ولا التذكير فخر للهلال^(٧)

فانه ينوي - في الحقيقة - حسم المعركة القديمة بين شيعة الكوفة حول أولية الميم (محمد = الشمس) أو العين (علي = القمر).

ثم ان أبا الطيب قد انجر الى الأوساط الحضرية السورية بفعل صداقاته البدوية (القرمطية) فانغمر في ظل مدن ظل للشيعنة فيها القدح المعلى حتى الحروب الصليبية

(١) البرقوقي: ١٢٤/٤.

(٢) البرقوقي: ١٥٥/١. (٣) نفسه: ١٧٠/٢.

(٤) نفسه: ٣٠٧/٢. (٥) ٢٣٤/٢.

(٦) OP. cit. 8. (٧) ١٤٦/٣.

كاللاذقية وأنطاكية، وحلب وطبرية.

وفي البيئة ذاتها سيحيى المتنبي خارج سورية، ففي مصر يجد الى جانب كافور، ابن الفرات (القرمطي سرّاً؟). وفي فارس يلتقي في سنتيه الاخيرتين (٣٥٤/٣٥٣) بوزراء بويهيين.

ومن المصطلحات الباطنية التي يستعملها الشاعر كلمة (الفتى) التي كانت تعني في القرن الثاني المتآمر الشيعي!

وعندما كان المتنبي ينقب على الكلمة النادرة، لم يكن ذلك منه حرصاً مبتدلاً على القافية الثرية، بل كان يهدف إلى النسيج الباطني للبيت.

ثم ان الوضوح الغريب الذي تتمتع به لديه الصور يلوح كذلك أنه من فاعلية أسلافه القرامطة.

ومن مظاهر قرمطيته أنه، وهو شاعر البلاط المزعوم، لا يتغنى بالخمرة ولا يصف الجمال الحسي للأجسام.

ثم ان الشاعر قد وضع في مستهل قصائده بيتاً حسابياً (= أرتماطيقياً) عجباً للغاية، وهو قوله:

أَحَادُ أَمْ سُدَّاسٌ فِي أَحَادٍ لِيُثَلَّثَنَا الْمَنْوُطَةُ بِالتَّنَادِي
 $7 = 6 + 1$

ان التأويل الباطني الذي اتبعه ماسينيون، يسقط شعر المتنبي نفسه كثيراً من أسسه. ومن سلامة المنهج أن لا نتعلق بما هو داخل في باب التأويل على حساب ما هو واضح الدلالة، فبغض النظر عن البيت الذي رأى فيه ماسينيون بيتاً حسابياً عجباً، ورأى طه حسين هذا الشرح طريفاً،^(١) ورآه مارون عبود سماجة وبلادة،^(٢) فان البيت مطلع قصيدة يمدح بها علي بن ابراهيم التنوخي، واذا كان في القصيدة بعض من ملامح (المزاح القرمطي) الذي لا يغيب عن شعر أبي الطيب كقوله:^(٣)

أفكر في معاقرة المنايا وقود الخيل مشرفة الهوادي

(١) مع المتنبي: ٨٥ حاشية ٢. وطه حسين يرى أن هذا البيت سخيف.

(٢) الرؤوس: ١٩٢.

(٣) البرقوقي: ٧٤/٢ - ٨٥.

الخ . . . فان فيها ما ينقض على الباطنية مذهبهم ، ويخالف مبادئهم وحسبك قوله في الممدوح :

كأن سخاءك الإسلام تخشى اذا ما حُلَّتْ عاقبة ارتداد
وكان قوم قد خرجوا على الممدوح ، باللاذقية ، فخرج اليهم وردهم الى الرشاد ، فقال
أبو الطيب :

- وحام بها الهلاك على أناس لهم باللاذقية بغى عاد
- وقد مزقت ثوب الغي عنهم وقد ألْبستهم ثوب الرشاد
ثم هو يحذرهم من موالاة الألسنة ، ولذلك يدعو الى استئصال الأعداء :

فلا تغررك ألسنة موال تقبلهن أفئدة أعادي
وكن كالصوت لا يرثي لباك بكى منه ليروى وهو صَاد
فان الجُرْحَ يَنْفِرُ بَعْدَ حِينٍ اذا كان البناء على الفساد
وأما ما ذهب اليه ماسينيون من تأويل بعيد للشمس والبدر في قول أبي الطيب :

فما التأنيث لاسم الشمس عيب ولا التذكير فخر للهِلال^(١)
فكان يكفي النظر الى البيت في موضعه من القصيدة ، لتبين أن هذا من مذهب
أبي الطيب الذي تشفع كل حكم بمثل ، وليست هذه الموازنة بين الشمس والبدر مما
يخالف مذهب العرب ، وقد قامت باحثة بعملية احصائية لورود لفظي الشمس والبدر ،
فخرجت بما يلي :^(٢)

« في معظم استعمالات الشاعر للفظ الشمس تتكرر ألفاظ البدر والقمر والنور وما
يمثلها . ولفظ البدر يرد دوماً موازياً للشمس كقوله :

أحبك يا شمس الزمان ويدره وان لآمني فيك السها والفراق قد
. . . ويرد لفظ الهلال في صورة معاكسة لصورة الشمس ، كما في قوله في رثاء أم سيف
الدولة :

وما التأنيث لاسم الشمس عيب ولا التذكير فخر للهلال
ومما قد يلوح الى اهتمام الشاعر بفكره النقص والتمام ، ولكن هذا يتعارض مع

(١) البرقوقي : ١٤٩/٣ .

(٢) سعاد عبد العزيز المانع : سيفيات المتنبي - الرياض - ١٤٠١ - ١٩٨١ - ص ٩٢ .

كونه يلح على صورة النور أيضاً

فان نحن سلّمنا بأن الشاعر يجعل الشمس دوماً فوق القمر، وهو أمر غير مطرد كما رأينا، لم يعد أبو الطيب أن يكون متبعاً طريقاً شعرياً مأخوفاً منذ الجاهلية، فقد فضل النابغة الشمس لا على القمر وجمعه، بل على الكواكب جميعاً، حين قال :

فانك شمس والملوك كواكب إذا طلعت لم يبد منها كوكب (١)
وأما القول بأن أبا الطيب قد وجد في حضرة كافور، قرمطياً يخفي قرمطيته وهو ابن الفرات، فانه ان ثبت أن ابن الفرات كان قرمطياً، صار ذلك حجة لا لماسينيون بل عليه، فقد ناصب ابن الفرات أبا الطيب غداً عظيماً، وقد ظل الغداء بين الرجلين قائماً ما بقي الشاعر بمصر، ذلك بأن الوزير كان يطمع في مدح الشاعر الذي ترفع عنه، وعن كبراء مجلس كافور، غير النمجون فاتك أبي شجاع، الذي أنخبه ومدحه بقصيدته :

لا خيل عندك تهديها ولا مال فليسعد النطق ان لم تسعد الجال (٢)
ثم عندما مات ظل وفياً له فرثاه في مصر، ثم رثاه بعد رحيله عن مصر. أما استعمال المتنبي كلمة «الفتى»، والقول بأن في ذلك دلالة قرمطية، فدعوى بغير بينة، ولعل تتبع اللفظ في شعر أبي الطيب كفيلاً بأن يوضح القضية.

وحسبنا أن نشير الى أن هذا اللفظ منتشر انتشاراً واسعاً في شعر أبي الطيب، في جميع مراحل حياته الشعرية، ومن المؤكد أن استعمال الشاعر هذا اللفظ، كان أحياناً يناقض في وضوح كاشف ما ادعاه المستشرق الفرنسي : فهو يقول مثلاً في سيف الدولة :

فذل يخضب منها اللحى فتى لا يعيد على الناصل
وهذا البيت من قصيدة مطلعها :

الام طماعية الثعادل ولا رأي في الحب للعناقل (٣)
وقد قالها يمدح سيف الدولة، ويذكر استنقاده أبا وائل تغلب بن داود من أسر

(١) ديوان النابغة الذبياني بتحقيق د. شكري فيصل، دار الفكر - بيروت - ١٩٦٨ - ص ٧٨.

(٢) البرقوقي : ٣/٣٩٤.

(٣) البرقوقي : ٣/١٥٢.

القرمطي الذي نجم في بني كلاب وقد سماه بلاشير: «ابن هرة الرماد»^(١).

والقصيدة شديدة الدلالة، كما سنرى فيما بعد، على عداوة أبي الطيب للقرامطة حتى أن أشد الناس إيغالاً في قرمطية المتنبي لم يجد غير أن يعترف بأن الشاعر قد ارتد عن مذهبه، كما ألمعنا من قبل. وقد تسربت دعوى القرمطية من الاستشراق الى النقد العربي الحديث الذي انقسم من هذه القضية فريقين: فريق يسير في ركاب الاستشراق ويرى أبا الطيب متوغلاً في المبادئ القرمطية، بل إماماً قرمطياً.

وفريق يرى أنها تهمة ألصقت بالشاعر زوراً وبهتاناً.

فمن الذين قالوا بقرمطية المتنبي: طه حسين^(٢) وأحمد أمين^(٣) ومصطفى الشكعة^(٤) ونفى القرمطية من العرب: عبد الوهاب عزام^(٥) ومارون عبود^(٦) ومحمود محمد شاكر^(٧) ومحمد عبد الرحمن شعيب^(٨) وشوقي ضيف^(٩). ولم يكتف محمد

(١) Un poète arabe, 150

ويتفق معظم الدارسين - بل جميعهم - من قال بقرمطية أبي الطيب ومن لم يقل، ان هذا الثائر كان قرمطياً.

(٢) مع المتنبي.

(٣) المهدي والمهدوية: ص ٥٤٩ «عن كتاب محمد عبد الرحمن شعيب: المتنبي بين ناقديه ص ٣٣١».

(٤) أبو الطيب المتنبي في مصر والعراقين: عالم الكتب (١٩٨٣م - ١٤٠٣هـ) ص ٣٥ وما بعدها والدكتور الشكعة أيضاً يجعل أبا الطيب ينقلب على القرامطة في آخر حياته.

(٥) ذكرى أبي الطيب بعد ألف عام: ٢٤٢ وما بعدها. حيث يقول: «وأقل ما في الأمر أنه دعوى يعوزها الدليل».

(٦) الرؤوس: فصل «رأس ضخمة».

(٧) المتنبي: ١/١٤٦ وفي مواطن أخرى من الكتاب. وفيها يقول عن طه حسين انه (اهتبل من بلاشير فكرة «القرامطة» اهتبال الصائد، وجعل يردد لفظ «القرامطة» و«قرمطية المتنبي» تردداً غليظاً الخ...)

(٨) المتنبي بين ناقديه: ٣٣٢ حيث يقول: «انا لا نجد من الأدلة القاطعة ما يسند هذا الاتجاه».

(٩) الفن ومذاهبه في الشعر العربي. والحق أن شوقياً كان يقول بقرمطية المتنبي ثم تراجع عن هذا القول بعدما تبين له وجه الحق. قارن بين طبعتي كتابه: السادسة والعاشر «منقحة»، ولا سيما ما يقوله عن قرمطية المتنبي وأثارها في شعره. ٣١٢ - ٣١٣ من الطبعتين، حين يضيف الى الطبعة الأخيرة «فالمتنبي لم يكن يوماً قرمطياً ولا متأثراً بالقرمطية».

محمد حسين بنفي القرمطية عن المتنبى بل ذهب الى أنه كان عدواً لدوداً للباطنية^(١).
والحق أن ما قدمه القائلون بقرمطية المتنبى من حجج على دعواهم لا يثبت أمام
شعر المتنبى، ولا أمام سيرته، ولا أمام التاريخ. وأكبر ما يقدمونه في ذلك أبيات يتيمة
أقواها دلالة ما سبق أن استند اليه الاستشراق. على الرغم من أن هذه الأبيات ليست
صريحة الدلالة.

لقد ظهر القرامطة^(٢) في منتصف القرن الثالث، وما كان القرن الرابع حتى كان
لهم من الأثر والسلطان على واقع الناس ما لم يمكن أن يظل معه الانسان محايداً...
كان لا بد أن يكون المرء معهم أو عليهم... فأين كان يقف أبو الطيب؟ يقول عبد
الله الطيب: «وكان أبو الطيب عارماً، في مزاجه قرمطية»^(٣) وهذا المزاج القرمطي هو
الذي حير القدماء وأضل المحدثين: لمس القدماء ما في شعره من عنفوان وتوثب
وشغف بالخروج، فوسموه بالجنون، ورموه بالحمق^(٤)! لقد كان أبو الطيب، كما قيل
عنه، من نفسه الكبيرة في جيش، فعاش مؤرقاً معذباً يحاصره الأعداء، حتى قال: ^(٥)

(١) المتنبى والقرامطة. الطبعة الأولى ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

(٢) للتوسع في معرفة مذهب القرامطة والأحداث التي كانوا وراءها تراجع الكتب التالية:

- صلة تاريخ الطبري - دار الفكر - ١٩٧٩ - ٦م - ج ١٢ - ص ٧٠ وما بعدها.

- تاريخ ابن الأثير - دار صادر - بيروت - ١٣٩٩ / ١٩٧٩. حوادث ٣١٧ خاصة.

- فضائح الباطنية: الامام الغزالي. حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي - الكويت - د. ت.

- الملل والنحل: الشهرستاني. حققه محمد سيد كيلاني - دار المعرفة - بيروت،

١٩٨٢/١٤٠٢.

- تاريخ أخبار القرامطة: ثابت بن سنان وابن العديم - سهيل زكار - بيروت ١٩٧١.

- افتتاح الدعوة: القاضي النعمان بن محمد. تحقيق وداد القاضي - دار الثقافة - بيروت ط ١

- ١٩٧٠.

- الفهرست: ابن النديم. دار المعرفة - بيروت - ١٣٩٨/١٩٧٨.

- قرامطة العراق في القرنين ٣ و ٤ الهجريين - محمد عبد الفتاح عليان. الهيئة المصرية العامة

للتأليف والنشر - القاهرة - ١٩٧٠.

(٣) مع أبي الطيب: ٩٨.

(٤) راجع ما يقول صاحب التبيان: «٩٥/٤» في قول المتنبى:

أقراراً للذوق شراراً ومراماً أبغى وظلمي يرام

دون أن يشرق الحجاز ونجد والعراقان بالقنا والشام

(٥) البرقوقي: ٢/٢٤٧ - ٢٤٨.

عَدُوِّي كُلُّ شَيْءٍ فِيكَ حَتَّى لَخِلْتُ الْأَكْثَمَ مُوَعَّرَةَ النَّصْدُورِ
 فَلَوْ أَنِّي حَسَدْتُ عَلَى تَفَيْسٍ لَجُدْتُ بِهِ لِذِي الْجَدِّ الْعُشُورِ
 وَلَكِنِّي حَسَدْتُ عَلَى حَيَاتِي وَمَا خَيْرُ الْحَيَاةِ إِلَّا سُرُورُ
 «حَسَدْتُ عَلَى حَيَاتِي» يَقُولُ أَبُو الطَّيِّبِ: وَمَا ذَلِكَ الْمَزَاجُ الْقَرْمَاطِيُّ غَيْرَ حَبِّ الْخُرُوجِ
 الَّذِي مَلَأَ عَلَيْهِ نَفْسَهُ، وَقَدْ وَجَّهَهُ ضِدَّ أَعْدَائِهِ، وَمِنْ أَعْدَائِهِ الْقَرَامِطَةُ. لَمْ يَكُنْ أَبُو الطَّيِّبِ
 لِسَانِ نَفْسِهِ، بَلْ كَانَ ضَمِيرَ أُمَةٍ، وَقَدْ كَانَ يَرَى وَيَحْسُ مَا يَتَهَذَّأُ كَيَانُ الْحَضَارَةِ الْعَرَبِيَّةِ
 الْإِسْلَامِيَّةِ، فَوَقَفَ يَتَصَدَّى لِذَلِكَ الْإِتْهَارِ الْحَضَارِيِّ، فَجَزَّأَ لِسَانَهُ غَالِبًا، وَسَيْفَهُ
 أَجْيَانًا، وَقَدْ كَانَ مَا يَتَهَذَّأُ الْحَضَارَةُ ثَلَاثَةَ أُمُورٍ:

١ - ضَعْفُ الْحُكْمِ الْمَرْكَزِيِّ: فَقَدْ ضَعُفَ الْخَلِيفَةُ الشَّرْعِيَّةُ، وَتَسَلَّطَ عَلَيْهِ أَقْوَامٌ
 مِنْ أَجْنَاسٍ غَيْرِ عَرَبِيَّةٍ، وَقَدْ كَانَ أَبُو الطَّيِّبِ سَاطِئًا، لَا عَلَى الْخَلِيفَةِ بَلْ عَلَى ضَعْفِ
 الْخَلِيفَةِ، هَذَا الضَّعْفُ الَّذِي جَعَلَ كُلَّ زَعِيمٍ «أَحَقَّ بِضَرْبِ الرَّأْسِ مِنْ وَثْنٍ»^(١) يَطْمَعُ
 فِيهَا، وَيَسْتَضَعِفُ أَهْلَ الْفَضْلِ، وَلِذَلِكَ سَمَّى الشَّاعِرُ بَنِي الْعَبَّاسِ دَوْلَةَ الْخُدَمِ فِي
 قَوْلِهِ: (٢)

بِكُلِّ مَنْصِبٍ مَا زَالَ مَنَظَرِي حَتَّى إِدْلَيْتَ لَهُ مِنْ دَوْلِهِ الْخُدَمِ
 أَمَا الْخَلِيفَةُ نَفْسُهَا فَقَدْ كَانَ يَدَافِعُ عَنْهَا وَيَنَافِحُ، وَيَرَاهَا رِمَازًا لِوَحْدَةِ الْأُمَّةِ، وَسَبَبًا
 مِنْ أَسْبَابِ دَعْوِ الْكَيَانِ الْحَضَارِيِّ، عَلَى ضَعْفِهَا، وَمَا أَشْبَهَ مَوْقِفَ أَبِي الطَّيِّبِ ذَاكَ فِي
 الْقَرْنِ الرَّابِعِ، مِنْ الْخَلِيفَةِ الْعَبَّاسِيَّةِ، بِمَوْقِفِ بَعْضِ رِجَالِ الْإِصْلَاحِ، مِنْ دَعْوَةِ الْجَامِعَةِ
 الْإِسْلَامِيَّةِ، مِنْ الْخَلِيفَةِ الْعُثْمَانِيَّةِ فِي الْقَرْنِ الْمَاضِي، فَقَدْ كَانُوا يَرَوْنَ الْخَلِيفَةَ عَلَى
 ضَعْفِهَا رِمَازًا يُمْكِنُ أَنْ يُوَحِّدَ الْأُمَّةَ الْإِسْلَامِيَّةَ، فَتَبْقَى عَزِيْزَةُ الْخَائِبِ تَتَكَسَّرُ عَلَى صَخْرَةٍ
 وَحَدَّثَهَا أَطْمَاعُ الطَّامِعِينَ:

٢ - الْخَطَرُ الْخَارِجِيُّ: وَيُمَثِّلُ فِي غَزَوَاتِ الرُّومِ خَاصَّةً، فَقَدْ كَانَ الرُّومُ يَرْتَدُّونَ
 مَا يُجْرِي فِي قَلْبِ الْخَلِيفَةِ، وَيَعْمَلُونَ عَلَى أَضْعَافِهَا وَزَعَزَعَةِ اسْتِقْرَارِهَا بِالنَّيْلِ مِنْ
 أَطْرَافِهَا، وَكَانَ لِلْحَمْدَانِيِّينَ أَثَرُ مُحَمَّدٍ فِي كَسْرِ شَوْكَةِ الْبَرْتُطِيِّينَ، وَدَخَرَ أَطْمَاعَهُمْ، وَلَوْ
 إِلَى حِينٍ، وَقَدْ وَجَدَ أَبُو الطَّيِّبِ فِي شَخْصِ سَيْفِ الدَّوْلَةِ، عَلِيِّ بْنِ حَمْدَانَ، الْأَمِيرَ
 الْعَرَبِيَّ الْمُسْلِمَ الَّذِي يَجْسِدُ آمَالَ الْأُمَّةِ، وَيَقِفُ مَعَهُ ضِدَّ الْإِتْهَارِ الْحَضَارِيِّ فَأَحْبَهُ
 وَأَخْلَصَ لَهُ، وَقَالَ فِيهِ قَلَائِدُهُ الَّتِي غَارَتْ وَأَنْجَدَتْ فِي الْبِلَادِ:

(٢) البرقوقي: ١٥٩/٤.

(١) البرقوقي: ٣٤٢/٤.

وفي الفترة التي قضاها الشاعر مصاحياً سيف الدولة، استطاع نشر رسالته وتحقيق بعض ما يريد، وأن يجاهد بلسانه ويده، حتى أنه لم يكن يثبت في الميدان، في بعض الغزوات، غير اثنين: الأمير والشاعر. وقد ظل أبو الطيب يمن على الخلافة بسيف الدولة:

ان الخليفة لم يسمك سيفها : حتى اهلاك فكنت عين الصارم (١)
وهو يريد أن يقطع الطريق على الكائدين

فيا عجباً من دائل أنت سيقه : أما يتوقى شقرتي ما تقلدا
ومن يجعل الضرع غام بازاً لصيده : تصيده الضرع غام فيمنا تصيدا (٢)
قال صاحب التبيان : «المعنى : يتعجب من عظيم همة الدولة أن تقلدته، والدولة في الحقيقة الخليفة، وفي هذا تفضيل له على الخليفة بالقوة، وضرب لهذا مثلاً».

٣ - الخطر الداخلي : ويتمثل في الثورات الداخلية التي كانت تنشب هنا وهناك . وكانت الباطنية أشدها خطراً وأبعدها غوراً . لأنها كانت تحركة سرية دقيقة التنظيم ، استطاعت بأساليبها الخاصة ، أن تبعث الرعب في النفوس ، وأن تنتزع من أرض الخلافة بعض أجزائها ، وأن تقيم لنفسها ، دولا خاصة بها كالقرامطة في البحرين والفاطميين في مصر وأفريقية .

كان أبو الطيب، وهو عند سيف الدولة، يقول :

وسيرى البروم خلف ظهرك روم : فعشلى أي جانبك تمثيل (٣)
فهو يتحدث عن «هؤلاء» حديث خبير . وكانت لسيف الدولة مع القرامطة، كما كانت لأبائه من قبل ، حروب متصلة ، فاستحكمت بينهم العداوة ، وأبو الطيب الذي ولد في الكوفة وعاش فيها رجباً من الزمان ، رأى بعينه ما كان يلحق أهل الكوفة من ضيم وخسف وقتل وتشريد على يد القرامطة خاصة ، فتولد لديه رد فعل عنيف تجسد في دفع «الدم بالدم» . ومن هنا منشأ ذلك «المزاج القرمطي» الذي صار كأنه طبع له .
هذه العناصر الثلاثة مجتمعة استطاعت أن تكون في نفس أبي الطيب موقفاً فكرياً

(١) البرقوقي : ٦٨/٤ .

(٢) البرقوقي : ١٠/٢ و يروى : يصيره «التبيان : ٢٨٧/١» .

(٣) البرقوقي : ٢٧٧/٣ .

وسياسياً من الكون والحياة والناس. أبرز صورة ما سميناه «التصدي للانتهيار الحضاري».

ان طبيعة المنهج تفرض علينا عدم اصدار القول الفصل في هذه القضية قبل فحص شعر المتنبي. ولو كان الهدف من النص الشعري قيمته الجمالية فحسب لجاز أن تكون لكل قراءته الخاصة، اذ «أن معنى النص الشعري لا يكمن أبداً خارجه»^(١). وبما أن المنهج الذي ارتضيناه لا يرى في الجانب الجمالي من النص الشعري غير وسيلة من وسائل امتلاك الحقيقة، صارت الاستعانة بالتاريخ هنا أمراً ضرورياً.

ويمكن تقسيم المراحل الكبرى في حياة أبي الطيب أربعة أقسام:

١ - المرحلة العراقية الأولى.

٢ - المرحلة الشامية.

٣ - المرحلة المصرية.

٤ - المرحلة العراقية الثانية «العراق وفارس».

وسأقف عند نص واحد من كل مرحلة من المراحل الأربع، مركزاً البحث على علاقة الشاعر بالباطنية = القرامطة.

المرحلة الأولى:

ولد أبو الطيب بالكوفة وعاش بها صباه وصدر شبابه، وقد غادر الكوفة في هذه الفترة بضع سنين ثم رجع إليها. وكانت الكوفة، كما رأينا موطناً للعلويين من جهة، والشيعة وغلاتهم من جهة أخرى، وكانت قد تعرضت مراراً لغارات الغلاة، تلك الغارات التي كان يتصدى لها أهل الكوفة وأشرفهم.

وكان محمد بن عبيد الله العلوي المعروف بالمشطّب قد واقع قوماً من العرب بظاهر الكوفة، وهو شاب دون العشرين، فقتل منهم جماعة، وجرح في وجهه، فمدحه أبو الطيب بداليتة التي مطلعها:

أَهْلًا بَذَارٍ سَبَّكَ أَغْيَدُهَا أَبْعَدُ مَا بَانَ عَنْكَ خُرْدُهَا^(٢)
ويذهب بلاشير،^(٣) دون حجة، الى أن الشيء المؤكد هو أن أبا الطيب في بغداد

(١) J. L. Joubert: La poésie, 102

(٢) Un poète arabe, 36

(٣) البرقوقي: ١٧/٢.

تابع مهنة الشاعر المداح، ومما لا ريب فيه أنه بعد وصوله بقليل الى هذه المدينة، نجده في خدمة علوي من الكوفة، هو محمد بن عبيد الله، نبيل وغني، ومن المحتمل أن يكون قد عرفه من قبل وهذه الدالية هي التي يجعلها بلاشير في بغداد ويجعلها دليلاً. على أن الشاعر قد تابع مهنة الشاعر المداح. ان ما يراه بلاشير مؤكداً، ليس مؤكداً، فالشاعر لم يخرج الى بغداد لمدح العلوي وانما خرج الى ظاهر الكوفة.

فمن هؤلاء الأعراب الذين حاربهم المشطوب العلوي حتى استحق مدحية الشاعر؟ ليس لنا أن نجزم بشيء، وان كان غير مستغرب ولا مستبعد أن يكونوا من القرامطة، وذلك اعتماداً على ما في كتب التاريخ من أن هذه الفترة قد شهدت غارات متتالية للقرامطة على الكوفة وضواحيها.^(١) وقد اختلف في تاريخ القصيدة، ورجح شاعر أن ذلك كان سنة ٣١٨هـ. فاذا نحن أخذنا بهذا التاريخ، جاز أن يكون محمد بن عبيد الله من أولئك الهاشميين وأشرف الكوفة الذين قاتلوا الأعراب الكلابيين بظهر الكوفة عام ٣١٨هـ^(٢)، وقد كانت القرمطية ناجمة في بني كلاب. تستوقفنا في القصيدة جملة ملاحظات:

فالمتنبى يمدح العلوي بنسبه:

خير قريش أباً وأمجدها أكثرها نائلاً وأجودها
والمتنبى في كل شعره لا يمدح أحداً بالعلوية الا اذا اطمأن الى صدق النسب، ولذلك لا نجده يمدح علوياً بعد المشطوب غير رجل واحد، وهو أبو القاسم طاهر بن الحسين، الذي يقول فيه:^(٣)

اذا علوي لم يكن مثل طاهر فما هو الا حجة للنواصب
وفيها تعريض واضح بالأدعياء الذين قال فيهم من نفس القصيدة:

أتأني وعيدُ الأدعياء وأنهم
ولو صدقوا في جدِّهم لحدرتهم
أعدوا لي السودان في كفر عاقب
فهل فيَّ وخدي قولهم غير كاذب
فماذا الذي يُغني كرام المناصب
اذا لم تكن نفس النسب كأصله
وقد عرض بهم صراحة في قصيدة أخرى:

(١) الطبري: سنوات: ٣١٥ - ٣١٦ - ٣١٨ - ٣١٩.

(٢) الطبري: سنة ٣١٨.

(٣) البرقوقي: ١/ ٢٧٤ - ٢٨٧.

وفتازتُ شتر الأرض أهلاً وتربة بها علوي يَحْدُهُ غَيْرُ هَاشِمٍ (١)
قال ابن جني: هي طبرية، وفيها أعداء أبي الطيب الذين قال فيهم: أتاني وعين
الأدعياء: البيت (٢).

ثم يقول أبو الطيب في الدالية السالفة الذكر:

يا ليت بي ضربة أتيج لها كما أتحت له محمدًا
أثر فيها وفي الحديد وما أثر في وجهه مهندها
فاغتبطت إذ رأت مزيئها بمثل الجراح تحسدها
وأيقن الناس أن زارعهـا بالمكر في قلبه سيحصدها
لم يستوف الشراح، من هذه الأبيات، غير غرابة الصورة التي جاء بها الشاعر،
فجعل الضربة، وهي عرض لا يصح فيه التأثير، تتأثر بالممدوح فيزيدها حسناً، وإن
كان يريد أن يقول: أنها كسبه حسناً. واقترب الواحد من عرض الشاعر حين أعرض
عن الزخرفة الظاهرة، وقال: «يجوز أن يكون الممدوح أتاح وجهه للضربة حيث أقبل
للحروب، وثبت حتى جرح، فتمنى أبو الطيب رتبته في الشجاعة... وأضاف
«محمدًا» إلى الضربة إشارة إلى أنها كسبه الحمد، فأكثرت، حتى صار هو محمدًا
بها» (٣). ولكن الشاعر لا يقف عند الشجاعة، بل هو يسعى إلى أن يحقق ما حققه هذا
العلوي الشريف من رد العزاة عن الكوفة، وليس خلد الجراح لهذه الضربة، إلا لأنها
كانت في هدف عظيم: «هدف يكاد يقال عنه: «جل أن يسمى»

المرحلة الثانية:

وفيها أشد الشاعر بحضرة سيف الدولة قصيدة لا تدع مجالاً للشك في عداوة
الشاعر للحركات الباطنية

«فقي شعبان من سنة سبع وثلاثين وثلاثمائة، قال أبو الطيب لأميته التي يمدح بها
سيف الدولة، وتذكر استنقاده أبا وائل من أسير القرمطي» (٤) كما أشرنا آنفاً، وهي:

(١) البرقوقي: ٢٤٣/٤. (٢) البيان: ٢٤٣/٤.

(٣) البرقوقي: ٣١/٢. الواحدي: ص. ١٢.

(٤) يذكر أبو فراس الحادثة في بيتين له وهما:

وانقذ من مس الحديد وثقله أباء وائل والدهر أجده صاغراً
وآب ورأس «القرمطي» أمامه له جسد من أكعب الرمح ضامراً

قال صاحب اليتيمة: وهذا من أحسن ما قيل في الرأس المصلوب على الرمح. ٢٥/١.

القصيدية التي لم يُجد أنصار «القرمطية» إلا أن يعترفوا بعداوة أبي الطيب للقرامطة في هذه القصيدة. (١)

ومما يقوله أبو الطيب في القصيدة سائراً من أمام القرامطة: (٢)

وَجَيْشٌ - إِمَامٌ عَلَى نَاقَةٍ صَحِيحُ الْإِمَامَةِ فِي الْبَاطِلِ
فَأَقْبَلْنَ يَنْحَرْنَ قُدَّامَهُ نَوَافِرُ كَالنَّحْلِ وَالْعَاسِلِ
(...) وَإِنِّي لَأَعْجَبُ مِنْ أَمَلٍ قَتَالًا بِكُمْ عَلَى بَازِلِ
أَقَالَ لَهُ اللَّهُ لَا تَلْقَهُمْ بِمَاضٍ عَلَى فَرَسٍ حَائِلِ
ويُجد الشاعر القرصة مناسبة لذكر الخلافة وعلاقتها بسيف الدولة، فيقول:

أما للخلافة من مُشْفِقٍ عَلَى سَيْفِ دَوْلَتِهَا النَّاصِلِ
يُقَدُّ عَدَاَهَا بِلَا ضَارِبٍ وَيُسْرِي إِلَيْهِمْ بِلَا حَامِلِ
فعدو الخلافة وعدو سيف الدولة واحد، وهذا يقوي ما سبقت الإشارة إليه، من أن أبا الطيب كان ما يزال يرى في الخلافة، على ضعفها، الإطار الشرعي الذي ينبغي درء المفسدين عنه.

المرحلة الثالثة:

رأينا كيف أن بعض الميسشرقين ذهب إلى أن أبا الطيب نزل بمصر، وبها بعض الأعيان ممن كان يضمن القرمطية، كابن الفرات، وقلنا: إن ذلك إن صح إنما يؤكد عداوة أبي الطيب للقرامطة، فقد كانت العلاقة بينه وبين ابن الفرات علاقة عداوة متواصلة.

ومهما يكن، فنحن واجدون لأبي الطيب في هذه المرحلة قصيدة واضحة الدلالة على موقف أبي الطيب من القرامطة.

ففي سنة ثمان وأربعين وثلاثمائة خرج شبيب العقيلي القرمطي على الأستاد كافر، فقتل بدمشق، قال صاحب التبيان: (٣)

«وشبيب هذا هو ابن جرير العقيلي من قوم كانوا من القرامطة، وكانوا مع سيف الدولة، وولي شبيب معرة النعمان دهرًا طويلاً، واجتمع إليه جماعة من العرب، فوق

(١) Un poète arabe, 150

(٢) البرقوقي: ١٥٧/٣، ١٦٠.

(٣) التبيان في شرح الديوان: ٢٤٣/٤. وانظر بلاشير: ٢٠٩.

عشرة آلاف وأراد أن يخرج على كافور، وقصد دمشق فحاصرها فيقال: ان امرأة ألفت عليه رحي فصرعته، فانهزم من كان معه لما مات، ويقال انه حدث به صرع من شرب الخمر، فحدث به تلك الساعة فصرع، فتركه أصحابه ومضوا، فأخذه أهل دمشق فقتلوه.

فشبيب اذن كان قرمطياً. ولكتنا لا ندري ماذا يريد صاحب التبيان بقوله انه وقومه كانوا مع سيف الدولة، فقد عرفنا أن عداوة آل حمدان للقرامطة مشهورة، الا أن يكون مستأمناً.

وقد سجل لنا أبو الطيب مصرع شبيب في توبيته، ولكنه كدأبه يتخذ التاريخ سلماً لإعلان موقفه والدعوة الى مبادئه.

وقد عرف في هذه القصيدة كيف يسخر من شبيب وقرمطيته، ولكنه في الوقت ذاته يضمن بعض أبياته تعريضاً بالأستاذ، لم يغب عن كافور، وذلك أن أبا الطيب قال: وقد قتل الأقران حتى قتلته بأضعف قرن في أذل مكان قال ابن جني لما أنشد أبو الطيب هذا البيت بحضرة كافور قال كافور: لا والله الا بأشد قرن في أعز مكان.^(١)

وقد لاحظ بلاشير^(٢) أننا اذا حذفنا من القصيدة تلك الأبيات التي أرغم الشاعر على أن يزجها لكافور فانه لا يبقى غير أن الشاعر يتغنى بالثائر الشامي.

والحق أن الشاعر وجد نفسه بين عدوين: شبيب وكافور الا أن جرح كافور كان عميقاً، مما جعل الشاعر يرمي الناس جميعاً بالخيانة وعدم الوفاء بالعهد، في قوله:

وعند من اليوم السوفاء لصاحب شبيب وأوفى من ترى أخوان

المرحلة الرابعة:

الحدث التاريخي الذي يتصل بهذه المرحلة يعود الى سنة ٣٥٣هـ. فحوالي هذا التاريخ تجدد النشاط القرمطي متحركاً راسماً بدو بني كلاب، في ضواحي الكوفة، «وربما في أوساط الطبقة الكادحة بالكوفة نفسها»^(٣) فقد تعرضت الكوفة لهجوم بقيادة

(١) التبيان ٢٤٤/١.

(٢) الموضوع السابق.

ضبة بن يزيد العيني^(١)، وقد أحست الارستقراطية في الكوفة، ضرورة كسر شوكة هذا الشائر، وقد تصدى أبو الطيب وصحابته لضبة الذي ولى هارباً. ثم قامت خصومة كلامية بين الفريقين، وهكذا دخل أبو الطيب في هذه الخصومة، ونظم هجاء المر في ضبة. وقبل انصرام سنة ٣٥٣هـ، تعرضت ضواحي الكوفة لغارة القرمطي، فخرج أبو الطيب مع عبيده، ممتطياً جواده الى ضاحية قطوان حين دارت معركة انهزم فيها القرامطة مولين الأدبار، وقد عاود المهاجمون الكرة، فخرج أبو الطيب مرة أخرى مشاركاً في صد المغيرين الذين انسحبوا نهائياً الى قلب الصحراء. وكانت تهديدات القرامطة قد تركت في العراق ذكريات مرة لا يمكن أن تظل معها سلطة بغداد في غفلة عنها، وهكذا سارع السلطان البويهى، معز الدولة، الى ارسال الفائد: دلير بن لشكروز الذي وصل الكوفة بعد انصراف القرامطة عنها.^(٢)

وقد تقدم أبو الطيب بين يدي دلير بمدحية أثنى فيها عليه ثناء كبيراً، وسخر فيها من بني كلاب، الذين كانوا يمثلون معظم القرامطة المغيرين، فكان مما قال:^(٣)

أرادت كلابٌ أن تفوز بدولة	لمن تركت رعي الشوْثات والإبل
أبى زيتها أن يترك الوحش وحدها	وأن يؤمن الضب الخبيث من الأكل
وقاد لها دلير كل طميرة	تنيف بخديها سحوق من النخل
وكل جواد تلطم الأرض كفه	بأغنى عن النعل الحديد من النعل
فولت تريغ الغيث والغيث خلفت	وتطلب ما قد كان في اليد بالرجل
تحاذر هزل المال وهي ذليلة	وأشهد أن الذل شر من الهزل
وأهدت إلينا غير قاصدة به	كريم السجايا يسبق القول بالفعل

وفي القصيدة توحيد لله تعالى، واضفاء صفات على الممدوح، وهي مما يناقض:

ما عرف عن القرامطة، كقوله:

عفيف تروق الشمس صورة وجهه ولو نزلت شوقاً لحاد إلى الظل

(١) Ibid: 231

(٢) Ibid 231-232 . البرقوقي . ٣/٤ - التبيان: ٢٨٩/٣ . اليازجي: ٥٥٩ . ويلاحظ أن الرواية عند

بلاشير أكثر تفصيلاً . وانظر أيضاً: - شوقي ضيف: فصول في الشعر ونقده، ١٠٣ - محمد حسين

المتنبي والقرامطة: ٩٤ .

(٣) البرقوقي: ١١/٤ - ١٢ .

شجاع كان الحبر عاشقة له ... إذا زارها فدثته بالخيال والرجل
ورثان لا تصدق إلى الخمر نفسه ... وعطشان لا تروى يده من البذل
فتمليكك كثير وتغنظيم قدره ... شهيد بوحدانية الله والعذل
فذلك العفة التي تتحدث عنها، وذلك العزوف عن الخمر، ليس مما يتناسب مع
المبادئ القرمطية التي يسجلها أحد زعمائهم في شعره، وهو علي بن الفضل
القرمطي الذي يقول:

الخمر:
١ - ومأ الخمر إلا كماء السحاب خلا لا قدسيت من مذهب
العفة:

٢ - فكيف تحل لهذا الغريب وصرت مجرمة للأب
ليس الغراس لمن ربه وسقاه في الزمن المجذب
وهذه الأبيات من قصيدة تبدأ بمخاطبة امرأة مجهولة ودعوتها إلى الغناء والطرب
اجتالاً لبرحيل بني هاشم وقدم بني القرامطة، صاحب الشرائع الجديدة التي
ألغى الصلاة والصوم والتخج، وسنت سنن جديدة للزواج بين الأقارب وخللت
الخمر^(١) وأين هذا مما يخلده أبو الطيب في شعره من مبادئ؟
خاتمة المطاف:

يبدوننا ان الذين يجعلون وراء مقتل أبي الطيب قصيدة سخيفة قالها الشاعر في
هجاء نكرة اسمه ضبة، يعملون على طمس الحقيقة، على غير إرادة منهم، فما كان
لهذه الشعلة المتقدة التي كانت تهر العالم هزاً، أن تطفئها ضربة سيف يرسلها روح
موتور، في قضية نافهة

ولعل هذا ما جعل بعض الدارسين يلتمس لمقتل أبي الطيب تعليلاً يتجاوز
الروايات التقليدية التي تظل، على ما بينها من خلاف، عاجزة عن تفسير ذلك الحدث
الكبير الذي وضع حداً لحياة أكبر شاعر عرفته العربية.

فإننا نرى أن أبا الطيب الذي عادى القرامطة منذ صباه، وظل على موقفه ذاك طوال

(١) رأس يجمد العنق «الصورة الفنية في الشعر القرمطي» محمد محي الدين اللاذقي. كلمات:
العدد المزدوج «الخامس والسادس» - ١٩٨٥ - البحرين.

حياته ، قد ركب مركباً صعباً بمعاداة تلك الجماعة المنظمة الخطيرة التي ظلت تترصده الى أن ظفرت به ، عند دير العاقول . ان الروايات المختلفة التي تتنبأ بمقتل أبي الطيب ، قبيل وقوع الحادث ، كأنها توحى جميعاً بأن هناك مؤامرة مدبرة باحكام ، أريد لها أن تعلوها بعض التفسيرات الخرافية كقول عضد الدولة وقد سمع بيت أبي الطيب :
وأيا شئت يا طارقي فكوني أذاة أو نجاة أو هلاكاً
قيل أن عضد الدولة قال : تطيرت عليه من تركه النجاة بين الأداة والهلاك^(١) . وقد رأينا كيف هجا أبو الطيب ضبة هجاء مقذعاً .

«ويرى بعض المعاصرين أن المتنبي بذلك تتم خيانتة للقرامطة ، ولم يكن المتنبي قرمطياً يوماً من الأيام بل ان ذلك تنمة الأدلة على أنه لم يكن قرمطياً»^(٢) .
وقد ثبت أن ضبة هذا كان قرمطياً^(٣) . وكان بنو أسد قومه حلفاء القرامطة ، وقد رأينا من قبل كيف كان القرامطة يعرضون عنهم ، في غزوهم الكوفة ، كما كان أخواله الكلابيون ممن نجمت فيهم القرمطية ، فما الذي يمنع من أن تكون حادثة «القصيدة الملعونة» مفتعلة ، تغطية للأهداف الحقيقية التي كانت وراء مقتل المتنبي ؟

(١) البرقوقي : ١٣٣/٣ .

(٢) فصول في الشعر ونقله : ١٠٣ .

(٣) راجع بلاشير ، وشوقي ضيف ، ومحمد محمد حسين ، فيما سبق .

الفصل الثالث

صورة سيف الدولة

سيف الدولة والمنتبي : اسمان مقترنان يطلان شامخين من وراء القرون ، يدلّان على المجد بالسيف والقلم . ولا يكاد يذكر أحدهما الا ذكر الآخر . تسع سنوات من عمر الزمن جمعت بينهما فوحدت مشاعرهما واهدافهما ، فكانت تلك التسع السنوات أزهى فترات الشعر عند المنتبي ، وأنصع مراحل الجهاد في حياة سيف الدولة . لم يجد أبو الطيب بعد رحيله عن حلب ركناً شديداً يأوي اليه ، وكان جوار سيف الدولة كان لشعره ، ولحياته أيضاً قمة الهرم ، فهو من بعد يمضي لملاقاة مصيره ، حتى انه يروى عنه أنه قال وهو بفارس بعد مغادرة سيف الدولة : «الشعر على قدر البقاع»^(١) وهذه الكلمة - ان صححت - لا تدل على تعلق بنؤي وأحجار ، بقدر ما تدل على ان أبا الطيب كان قد خلف قلبه هناك عند سيف الدولة ، ويقوي هذا الزعم كثرة اشاراته الى سيف الدولة بعد مفارقتها ، حتى انه زجر قلبه ، كما يفعل العاشق الذي لم يعد يملك من أمره شيئاً ، وقال :

حيبتك قلبي قبل حبك من نأى وقد كان غداراً فكس أنت وافي^(٢)
وكذلك لم تسعف الأيام سيف الدولة بعد رحيل شاعره ، وتوالت الأحداث لتفتح في وجهه جبهات شتى تؤذن بالتزول من قمة الهرم ، وقد ظل وهو على حاله تلك ، يحن الى أبي الطيب ، ويراسله ما أمكنه ذلك ، فيصليه الشاعر بقصائد جياذ غرر ، كلاميته التي مطلعها :

ما لنا كلنا جو يا رسول أنا أهوى وقلبك المتبول

(١) قالها بعدما بلغته مقالة عضد الدولة : «ان المنتبي كان جيد شعره في الغرب» .

(٢) البرقوقي : ٤١٨/٤ .

وقد أنشدتها بعدما أنفذ اليه سيف الدولة ابنه من حلب الى الكوفة، ومعه هدية،
وكان ذلك بعد خروجه من مصر ومفارقتها كافور^(١). وفيها يقول:

انت طول الحياة للروم غاز فمتى الوعد أن يكون القفول
وسوى الهرم خلف ظهرك روم فعلى أي جانبك تميل
قعد الناس كلهم عن مساعي^(٢)ك فك وقامت بها القنا والنصول
ما الذي عنده تدار اليمنايا كالذي عنده تدار الشمول
وكبائته الشهيرة:

فهمت الكتاب أبر الكتب فسمعا لأمر أمير العرب
وكان سيف الدولة أنفذ اليه كتاباً بخطه الى الكوفة يسأله المسير اليه، فأجابه بهذه
القصيدة وأنفذها اليه في ميفارقين^(٣):

فليس عجيباً بعد، ونحن نرى هذا التلاحم القلبي بين الأمير والشاعر، أن نجد
أعلام الاستشراق الذين تناولوا هذه الفترة من تاريخ الإسلام لا يتحدثون عن أحد
الرجلين إلا مقروناً الى صاحبه، وهكذا يخصص بلاشير، في دراسته المطولة عن
المتنبي، الفصل السابع^(٤) من تلك الدراسة للحديث عن المتنبي والوسط الأدبي
لحمداني حلب، وهو فصل يتضاءل فيه الحديث عن الأدب ليغطي التاريخ وليحتل
سيف الدولة من ذلك الحديث المكانة الأولى.

وعندما خص كنار M. Canard سيف الدولة بكتاب قيم، كان لأبي الطيب منه حظ
وافر. (٥)

ولم تخل المقالات القصيرة من هذا الربط بين الرجلين. (٦) ان هنالك ثلاثة
مصادر يمكن ان نستقي منها أخبار سيف الدولة نكون من خلالها صورته، وهي:

١ - شعر المتنبي.

٢ - أقوال المؤرخين المسلمين.

٣ - أقوال مؤرخي الغرب، منذ القرن العاشر (ومنها كتاب نقفور فوكاس نفسه،
الخصم اللدود لسيف الدولة) حتى العصر الحاضر.

(١) البرقوقي: ٢٥٤/٣.

(٢) نفسه: ٢٢٥/١.

(٣) Un poète arabe: 123-143.

(٤) Mutanabbi et les raisons de sa gloire: P: 71.

(٥) M. Canard: Sayf al-Daula: Alger 1934.

وليس من غرضنا الوقوف على المصدرين الأولين إلا بالقدر الذي يساعدنا على جلاء وفهم صورة سيف الدولة، كما تبدو عند الغربيين.

وأول ما يلاحظه الدارس أن الاستشراق يقدم لنا عن سيف الدولة صورتين متناقضتين، أحدهما مشرقة. ويمكن أن نمثل لها بدراسة Schlumberger^(١) عن (نقفور فوكاس : Nicephore Phocas) والثانية كابية ويمثلها بلاشير خير تمثيل.

ولكي نقرأ صورة سيف الدولة الاستشرافية قراءة سليمة، ينبغي استكناه طبيعة الصراع الذي كان قائماً في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، بين العالم الإسلامي وبيزنطة. والدارس المتأمل يتبين أنه لم يكن تصارعا على شبر من الأرض، ولكن كان صراعاً حضارياً تضافرت كثير من الأسباب على جعله كذلك، تدلنا على ذلك كتابات الشرقيين والغربيين على السواء.

وعلى الرغم من أن كثيراً من تلك الأقلام كانت مهتمة بسوق أخبار الغزوات والحروب، دون الوقوف المتأنى عندما وراء ذلك من أسباب عميقة، يستطيع الباحث عن طريق المقارنة والتمحيص والاستقراء ان يصل الى أن الصراع كان في جوهره حضارياً.

لقد كان سيف الدولة - كما يقول Schlumberger - يقضي حياته على صهوة جواده،^(٢) ولذلك فإن متابعته في غزواته وحروبه جميعاً مما يعز في هذا الموضوع، وحسبنا ان نقف منها على بعض الجوانب التي تجلونا ما نهدف اليه من هذا الفصل.

لاحظ بعض الغربيين^(٣) ان معظم الدارسين الذين عالجوا أمر الحروب الصليبية عالجوا المسألة من وجهة نظر جد - «غربية» un point de vue tres occidental في محاولة لجعل الامبراطورية البيزنطية كبش الفداء الذي عليه ان يحتمل اوزار الصليبيين.

ان وجهة النظر هذه، التي هي جد «غربية» تزداد استفحالا كلما تعلق الأمر بالمواجهة بين الحضارتين: الإسلامية والغربية.

لقد نظر بعضهم الى هذه المواجهة في القرن الرابع على انها تمثل جذور

(١) G. Schlumberger: un empereur Byzantin au X siècle, Nicephore Phocas

(٢) Ibid: 122

(٣) هومان شالندون، في مقدمة كتاب : Ferdinand Chalandon, Histoire de la première croisade, jusqu'à

élection de Godefroi de Bouillon. Paris-1925, P 1.

الحروب الصليبية، وفي هذا كثير من الحق، ذلك بأن الامبراطورية البيزنطية في مواجهتها الإسلام شهدت كثيراً من التحولات العميقة التي مست كيائها في العمق، وكان للتحدي الإسلامي دور كبير في ذلك. ان النفس الإسلامي واضح في شعر أبي تمام «القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي» وفي شعر أبي الطيب «الرابع الهجري/العاشر الميلادي».

وبيت أبي الطيب

ولست مليكاً هازماً لنظيره ولكنك التوحيد للشرك هازم^(١)
شديد الدلالة على ما نحن فيه.

ولم تكن حروب البيزنطيين، في بداية أمرها تتحكم فيها غير النظرة التقليدية المرتبطة بالتوسع المكاني المحدود الأثر، غير أن هذه النظرة بفعل الاحتكاك الحربي المستمر، وما تولد عنه أحياناً من اتصال حضاري بدأت في التحول، وبدأ الروم يشعرون بضرورة مواجهة «الفكرة الإسلامية» بفكرة أخرى، تجسدت في نهاية الأمر في «الفكرة المسيحية». ومنذ القرن التاسع الميلادي، فكر «ليون السادس Léon VI» (٩١٢/٨٦٦) امبراطور بيزنطة في ايجاد «أمة مسيحية» أو «دار المسيحية» مقابل «دار الإسلام». ورغم انه كان منصرفاً الى الشعراء، وكان هو نفسه شاعراً خلف وراءه أشعاراً دينية، الا أنه انشغل بفكرة المسيحية التي ينبغي أن تسود بيزنطة وكان أول من سمى الجنود «رفاق المعارك» وتحولت «أخوة العرق» عنده الى «أخوة الايمان»، وأضيفت في الحروب فكرة «حماية المسيحيين» الى فكرة «الموت من أجل القديسين والأباطرة». وسنرى كيف ستتقدم هذه الفكرة في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) على يد نقفور فوكاس، الخصم اللدود لسيف الدولة، الذي قرر أن يطلق على لفظ الجنود القتلى اسم «الشهداء»،^(٢) صحيح أن بعض الدارسين يرى اننا لا نستطيع أن نتحدث عن حروب صليبية في ذلك الزمن المبكر، لانها كانت حروباً سياسية أكثر مما كانت حروباً ذات نزعة أخلاقية أو دينية.^(٣)

(١) البرقوقي: ١٩٧/٤.

(٢) لمزيد من التفاصيل يراجع: M. Canard, Byzance et les Musulmans du Proche Orient. London-1973.

ولا سيما الباب الذي عنوانه: الحرب المقدسة (الجهاد) في العالم الإسلامي وفي العالم المسيحي: ص. ص. ٦٠٥ - ٦٢٣.

(٣) Paul Rousset: Les origines et les caractères de la première croisade. Genève: 1945. P: 30

على الرغم من أنها كانت تشتمل على بعض خصائص الحروب الصليبية، كمسير الرهبان مع الجيوش، ونفخهم في الجنود روح «الحرب المقدسة». «الصليبية وقتال المسلمين ليساً شيئاً واحداً»^(١) انها قد تكون حروباً مقدسة، ولكنها ليست صليبية. ^(٢) ولكن بعضهم يرى أنها كانت «حرباً صليبية بيزنطية»^(٣)، ولا يكاد يرى فروقاً جوهرية بينها وبين الصليبية المتأخرة. ففي القسطنطينية، كان الشعب يصرخ بعد كل انتصار: تلك ارادة الله. وفي نفس الصرخة التي عرفت في الحرب الصليبية الأولى عام: ١٠٩٥.

ويؤكد هذه النظرة صاحب كتاب «تاريخ الحرب الصليبية الأولى» الذي يرى أنه قبل مجمع كليرمون، Clermont سعت البابوية، في مناسبات مختلفة، الى تنظيم الصراع ضد المسلمين.

ان أول نداء وجه للنصارى يدعوهم الى محاربة الكفار (= المسلمين) كان في القرن التاسع^(٤) بل لعلنا نجد أصولاً لهذه الدعوة عند بعض حكام بيزنطة، مثل ليون الرابع، المعروف بالخزري: Le Khasar (٧٤٩ - ٧٨٠) امبراطور بيزنطة (٧٧٥ - ٧٨٠) الذي يرى بعضهم أنه (سابقاً نقفور فوكاس) نظر الى الحرب مع المسلمين نظرتة الى (حرب مقدسة) واعتبر قتلاها شهداء. وان كان بعض الدارسين ينكر ذلك، ويعتبره أمراً غريباً لأنه يعارض فكرة البيزنطيين الذين انتهوا الى رفض اعتبار الجنود الذين يقتلون في حروب المسلمين شهداء.^(٥)

ومهما يكن من أمر، وسواء أراضينا بتسمية حروب تلك الفترة، ولا سيما في القرن الرابع للهجرة «حروباً صليبية بيزنطية» أم امتنعنا عن ذلك، فاننا لا نستطيع أن ننكر أنه كان للدين فيها ولشعاراته مكان علي.

لقرون طوال ظل الغرب ينظر الى بيزنطة نظرتة الى «بطل النصرانية» ضد الإسلام.^(٦)

(١) Ibid: P: 30

(٢) Ibid,

(٣) Grousset: Histoire des croisades et du royaume franc de Jerusalem وفي المجلد الأول من هذا الكتاب فصل عن «الصليبية البيزنطية على عهد نقفور فوكاس» وآخر عن «الصليبية البيزنطية على عهد» يوحنا الشمشق (Jean Tzimiscès) ويراجع: P. Rousset السابق الذكر: ٢٨ - ٢٩.

(٥) Ibid, 11

(٤) F. Chan lardon. OP. cit. 9

(٦) Ch-Diehl: Les grands problèmes de l'Histoire Byzantine Paris: 1943, P: 13.

لقد كانت القسطنطينية، في نظر البيزنطيين، مدينة الرب المحروسة ومن جهة أخرى فإن الأمبراطور لم يكن خليفة الله في أرضه فحسب، بل كان قائده الرباني الذي كانت رسالته مقاتلة الكافرين أينما كانوا، ورد الملاحدة والوثنيين الى الدين الحق... وبهذه الرسالة المزدوجة كان حكام بيزنطة يؤدون دائماً ما عليهم من حقوق، وقد تولت بيزنطة، لقرون عديدة قبل الحروب الصليبية، عبء ومتابعة الرسالة التي ستحرك الصليبيين. (١)

وكما كان للإسلام شعراؤه في هذه الملاحم، أشهرهم المتنبي، كان لبيزنطة شعراؤها الذين يشيدون بمآثر الامبراطورية. ومن هؤلاء شاعر من القرن العاشر الميلادي يسمى قسطنطين الرودسي Constantin le rhodien الذي تغنى «بمدينة قسطنطين، البلد الشهير المكرم الذي يهيمن على العالم، ويتألق تألقاً غريباً بعجائب عديدة، بروعة عماراته الشامخة، ومنظر كنائسه الرائعة، ومجازات أروقه الطويلة، وطول أعمدته المنصوبة إلى عنان السماء». (٢)

وفي عام ٩٥٤ م (٣٥٢ - ٣٥٣ هـ) بعث نقفور فوكاس الى بلاط بغداد ببيان نظم شعراً، اعتبره بعضهم نوعاً من «التحدي الشعري» (٣). ويبدو أن هذا البيان، الذي كان حربياً ودعواً في الوقت ذاته، كان اعلاناً للحرب المقدسة. ومما جاء فيه: ثم اني سأتوجه على جناح السرعة نحو مكة، ساحباً جيشاً جراراً كالليالي المظلمة. وسأحتل هذه المدينة... لأنصب عرشاً لخير مخلوق (المسيح)... ثم أتوجه نحو القدس وسأغزو الشرق والغرب، وأنشر دين الصليب على كل مكان (٤).

وهذه الرؤية التي ترى في حروب تلك الفترة، تمهيداً للحروب الصليبية ان لم تكن هي نفسها حروباً صليبية، وان لم تسم بذلك، تجد ما يقويها عند المؤرخين المسلمين، وفي أشعار شعرائهم. فقد صور لنا المؤرخون المآسي التي كانت تلحق

(١) Ibid: 13 ، وللتفصيل في الموضوع انظر: Alain Ducellier, Le Drame de Byzance Hachette-1976

(٢) Ch. Diehl, OP. cit., 15

(٣) Rousset, OP. cit, 29

ولم أقف في المصادر العربية على هذا (البيان)، ولكنني وجدت له ذكراً في كتاب محمود شاكر: (اباطيل وأسمار - ط. المدني - د. ت. ص: ١٤٠ وما بعدها، وكذلك ص: ٤٤٥ وما بعدها) وفيه يرد شاكر على بعض مزاعم لويس عوض. وفي ص: ٤٤٦ من الكتاب، بعض ذلك البيان، مما هو متفق مع النص الذي أوردناه. (٤) Rousset, OP. cit

بالمسلمين، في أواخر أيام سيف الدولة اثر كل هزيمة تلحق بهم.

فقد ذكر لنا ابن الأثير (في حوادث سنة ٣٥٤هـ) ما صاحب استيلاء الروم على المصيصة وطرسوس من أهوال. (١)

وقد صور لنا مسكويه ما لحق بأهل عين زربة من أهوال، اثر سقوطها في يد الروم من ذلك أنه (كان في بعض الحصون التي فتحت بأمان حصن أمر أهله بالخروج منه فخرجوا فتعرض بعض الأرمن للنساء اللواتي خرجن منه، فلحق رجالهن غيرة عليهن فجردوا سيوفهم، فاغتاز الدمستق منهم وأمر بقتل الجميع، وكانوا اربعمائة رجل، وقتل النساء والصبيان، ولم يترك الا جارية حدثه ومن يصلح أن يسترى» (٢)

وقد علق كنار Canard على هذا بأنه يظهر الموقف المتصلب الذي اتخذته - على يد نقفور فوكاس - منذ ذلك الحين الحرب ضد سيف الدولة. «لقد صارت صليبية حقاً» (٣)

وشبيه بذلك أو أشد ما وقع بعد سقوط حلب، كما نراه مسجلاً عند كل من الذهبي في (تاريخ الإسلام) ومسكويه في (تجارب الأمم) (٤).

ومن ذلك أيضاً ما ورد في (زبدة الحلب) لابن العديم، من أن نقفور فوكاس حين استولى على طرسوس خرب المسجد وأرغم المسلمين على التنصر ثم صعد المنبر وقال لمن حوله: أين أنا؟ قالوا: على منبر طرسوس. قال: لا، ولكني على منبر بيت المقدس، وهذه كانت تمنعكم من ذلك» (٥).

(١) ابن الأثير: ٥٦٠/٨ - ٥٦١. وفي حوادث (سنة ٣٥٨) ذكر ابن الأثير ما فعله الروم بالشام والجزيرة (٥٩٦/٨ - ٥٩٧). فكان مما قال: (وقصد ملك الروم حمص، وكان أهلها قد انتقلوا عنها وأخلوها، فأحرقها ملك الروم، ورجع الى بلدان الساحل. فأتى عليها نهباً وتخريباً، وملك ثمانية عشر منبراً، فأما القرى فكثير لا يحصى وأقام في الشام شهرين، يقصد أي موضع شاء، ويخرب ما شاء ولا يمنعه أحد. إلخ...)

(٢) مسكويه: ٢، ١٩٠، ١٩١ (عن كنار: سيف الدولة: ص ١٣٩)

(٣) Canard: Sayf al-Daula: P: 139.

(٤) وقد جمع كنار تلك النصوص في كتابه عن سيف الدولة: ١٤١/١٦٠. وفي ص: ٢٠٣، نص لابن شداد عن تخريب نقفور مدينة حلب.

(٥) زبدة الحلب: ١٤٣/١ وقد أوردها أيضاً جاسم عبود في (التطلع القومي عند المتنبي - بغداد ١٩٧٧. ص: ٣٠) وعلق عليها بقوله: «وبدأت الحروب الصليبية تسعر أوارها».

وأما الأشعار فيكفي أن نتصفح ديوان أبي الطيب لتبين تلك النزعة الصليبية، وذلك الشعور الديني الذي كان يهيمن على قادة بيزنطة. والحادثة الشهيرة المتصلة بهزيمة الدمستق وأسر ابنه قسطنطين ثم تنسك الدمستق بعد ذلك، مما هو مسجل في شعر أبي الطيب (ومما هو مذكور عند مؤرخي الغرب أيضاً) دليل على ذلك. قال أبو الطيب: (١)

<p>فَلَوْ كَانَ قَرْنُ الشَّمْسِ مَاءً لَأُورِدَا مَمَاتاً وَسَمَاءَ الدَّمِستِقِ مَوْلِدَا ثَلَاثاً لَقَدْ أَذْنَاكَ رَكُضٌ وَأَنْعَدَا جَمِيعاً وَلَمْ يُعْطِ الْجَمِيعَ لِيُحْمَدَا وَأَبْصَرَ سَيْفَ اللَّهِ مِنْكَ مُجَرِّدَا وَلَكِنْ قَسْطَنْطِينَ كَانَ لَهُ الْفَدَى وَقَدْ كَانَ يَجْتَابُ الدَّلَاصَ الْمُسَرِّدَا وَمَا كَانَ يَرْضَى مَشْيَ أَشْقَرٍ أَجْرَدَا جَرِيحاً وَخَلَى جَفْنَهُ النُّقْعُ أَرْمَدَا تَرَهَّبَتِ الْأَمْلاكُ مَشْنَى وَمَوْحِدَا يُعِدُّ لَهُ ثَوْباً مِنَ الشَّعْرِ أَسْوَدَا</p>	<p>وَصَوَّلُ إِلَى الْمُسْتَصْعَبَاتِ بِخَيْلِهِ لِذَلِكَ سَمَّى ابْنُ الدَّمِستِقِ يَوْمَهُ سَرَيْتَ إِلَى جَيْحَانَ مِنْ أَرْضِ آمِدٍ فَوَلَّى وَأَعْطَاكَ ابْنَهُ وَجُيُوشَهُ عَرَضْتَ لَهُ دُونَ الْحَيَاةِ وَطَرَفِهِ وَمَا طَلَبْتُ زُرْقَ الْأَسْنَةِ غَيْرَهُ فَأَصْبَحَ يَجْتَابُ الْمُسُوحَ مَخَافَةً وَيَمْشِي بِهِ الْعُكَّازُ فِي الدَّيْرِ تَائِباً وَمَا تَابَ حَتَّى غَادَرَ الْكَرَّ وَجْهَهُ فَلَوْ كَانَ يُنْجِي مِنْ عَلِيٍّ تَرَهَّبْتُ وَكُلُّ أَمْرٍ فِي الشَّرْقِ وَالْغَرْبِ بَعْدَهَا</p>
---	---

إننا نرى أن تلك الروح «الصليبية» لم تفتقر، بل ظلت توجه بعض الدارسين وتفرض عليهم أحياناً تلك النظرة «الغربية جداً» كما عبرت عن ذلك هومان شلندون، ولذلك جاءت صورة سيف الدولة، من خلال مجموع الكتابات الغربية، صورة مشوشة لما ينسب إليها من صفات متضاربة، حتى أن مستشرقاً شهيراً، وهو بلاشير، لم يرف في ذلك الاضطراب والتناقض وغرابة الأطوار التي كان يتصف بها سيف الدولة غير صورة لطبيعة الجنس العربي نفسه. وهذه النظرة العرقية التي توجه بلاشير هي التي جعلته يقدم لنا سيف الدولة باعتباره يجسد في وقته العرق العربي الذي كان في مرحلة الانهيار.

وهذه صورة سيف الدولة كما يراها بلاشير: (٢)

لقد كان سيف الدولة مثلاً لأولئك العرب، من ذوي العواطف المندفعة اندفاعاً غير معقول، كما شهدنا ذلك في القرون الإسلامية الأولى. قيل لنا أنه كان جميلاً جداً^(١) ومن المؤكد أنه كان يمتلك ذلك الوقار العربي الذي يوجد عند معظمهم، فقيرهم وغنيهم على السواء.

لقد كان سيف الدولة خُلُقاً وخُلُقاً، يحمل طابع عرقه، وقد ألزم نفسه بالصفات التي تحقق سمو الانسان في أعين الأعرابي: الشجاعة، والنبيل وعظم النفس. كان محارباً، قد تأصل ذلك فيه وراثياً، ولكن بحسب المفهوم العربي. لا شيء فيه من مظاهر المحارب الحقيقي! فكلما اصطدم بخصم حقيقي انهزم.^(٢) ان كل خطته تركز على مهاجمة العدو هجوماً متهوراً، ومفاجآتة بما لا يتوقع من شجاعة فرسانه، ثم عودته محملاً بالغنائم.

أما قبل الغزو، فهناك استعداد ضعيف، وربما كان هنالك عدم استعداد. وأما بعد النصر، فهناك عناية قليلة بالحفاظ بالفوز أو بتأمين الانسحاب، وقد كان أكثر من ذلك عنيداً، كجميع القادة السيئين يصم أذنيه عن أدنى نصيحة: «لقد كان لا يصغي الا لنفسه» كما يقول لنا المؤرخون.

وكان معجباً برأيه، يحب أن يستبد ولا يشاور أحداً لئلا يقال أنه أصاب برأي غيره.^(٣)

ان ما لم يكن غير تنبل عند معظم العرب صار لديه حقيقة واقعية ويومية. وان ما

(١) يعتمد بلاشير على اليتيمة في ذلك، ثم على شروح الديوان. وليس في اليتيمة ما يقوى هذا الزعم، وإنما فيه عبارة عامة تحمل على المجاز: «كان بنو حمدان ملوكاً أوجههم للصباحة والستهم للفصاحة وأيديهم للسماحة وعقولهم للرجاحة، وسيف الدولة مشهور بسيادتهم وواسطة قلاذتهم» اليتيمة ١٥/١.

(٢) «انظر غزواته ضد التركي توزون في الجزيرة وضد كافور في الشام، وضد نقفور فوكاس»، وسنعلق على هذا.

(٣) ابن الأثير: في حوادث سنة ٣٤٩ (٨/٥٣١ - ٥٣٢) قال ابن الأثير في هذه السنة غزا سيف الدولة بلاد الروم في جمع كثير فأثر فيها أثاراً كثيرة وأحرق وفتح عدة حصون وأخذ من السبي والغنائم والأسرى شيئاً كثيراً، وبلغ الى خرشنة، ثم ان الروم أخذوا عليه المضايق، فلما أراد الرجوع، قال له من معه من أهل طرسوس: ان الروم قد ملكوا الدرب خلف ظهرك فلا تقدر على العودة منه، فالرأي أن ترجع معنا، فلم يقبل منهم، وكان معجباً برأيه يحب أن يستبد ولا يشاور أحداً لئلا يقال انه أصاب برأي =

يميزه عن بني جلدته ، عناد نادر وجهل تام بفتور الهمة ، انه ينفذ كل ما قرره مهما يكن الثمن . وفي أواخر حياته لم يكن للمآثم ولا الهزائم ولا الخيانات أن تنال من شجاعته .

ولقد كان له من العرب أيضاً ذلك القلب الذي يضل كل تقديراتنا : أكان فظاً أم شهماً؟ لا نستطيع أن نجيب ، ذلك أن نفس القائد الذي يرد على نصارى حلب جثة أحد أبناء برداس فوكاس وكان قد مات سجيناً ، هو الذي يأمر بقتل جميع أسرى الروم حالاً وقت أسروا في معركة . كما كان له من العرب ذلك التفكير القبلي الذي استحال عنده تقوى حقيقية (Pieté véritable) . وقد كان عنده لأخيه ولاء ، هو ولاء شاذ في الشرق . وأخيراً ، تقدم لنا حياته الشهوانية تلك المفارقات العجيبة التي ليست بكل تأكيد خاصة بالعرب وحدهم ، بل هي تلحق معظم الشرقيين في القرون الوسطى .

ان هذا المحارب الذي كان يتحمل دون تأفف عناء الحرب في الجبال أو في الصحراء ، يصبح حين يعود الى حلب صاحب بذخ مخنث ، قادراً مع ذلك على استرجاع حيويته مرة واحدة ، ان اقتضى الحال ذلك . . .

ويبدو أنه كان للنساء سلطان كبير عليه ، ولا سيما جارية نصرانية ذات أصل روماني نبيل ، أسرت في إحدى الغزوات ، وولدت في نفسه شوقاً عارماً^(١) .

وكما تتبع بلاشير حياة سيف الدولة الحربية ، مستنبطاً ما رآه من صفاته ، وقف عندما يتعلق بالحياة الأدبية في بلاطه ، ورأى أن سيف الدولة من أولئك الذين ساعدوا على دفع الشعر العربي الى الوضع العسير الذي رأيناه يتورط فيه في القرن الرابع الهجري (العاشر ميلادي) .

وأنه شجع أكثر من غيره من الممدوحين في ذلك العصر ، هذا الاتجاه المشؤوم الذي سيجعل الشعراء يحلون الصنعة محل الموهبة .

وهكذا نذر أبو الطيب ، لتسع سنوات طوال ، موهبته الشعرية لخدمة هذا الأمير

= غيره ، وعاد في الدرب الذي دخل منه ، فظهر الروم عليه ، واستردوا ما كان معه من الغنائم . . . الخ . . .

(١) خبر سيف الدولة مع الجارية النصرانية موجود في اليتيمة : ٣٢/١ . ومما ينسب له فيها من شعر :
راقبتني العيون فيك فأشفقتُ ولم أخل قط من إشفاق
ورأيت العذول يحسدني في لك مجداً يا أنفَس الأعلاق
فتمنيت أن تكوني بعيداً والذي يئنا من الود باق
رب هجر يكون من خوف هجر وفراق يكون خوف فراق

العربي الصغير الذي جعلته الظروف التاريخية ينتصب في وجه المارد البيزنطي الذي انتعش بجلوس الأباطرة المقدونيين على العرش. (١)

ان هذه الصورة التي يقدمها بلاشير عن سيف الدولة تمزج الحق بالباطل ، ولا نكاد نجد لها مثيلاً حتى عند خصوم الإسلام المعاصرين لسيف الدولة ، من البيزنطيين ، الذين كان مشتهراً بينهم بهذا الاسم البسيط : الحمداني ، غير أنهم وهم يحرفون اسمه يلقبونه «شمدان أو شمداس» وربما لقبوه شيدان أو شبادان أو حتى أبو شوداس. (٢)

ان الاسم الرهيب الذي كان يظهر في كل صفحة من كتابات المؤرخين النصارى في القرن العاشر الميلادي هو: الحمداني الكافر. (٣) ولكن اطلاق هذه الصفة ، على قساوتها ، لم تكن لتحجب عن الروم فضائل سيف الدولة . وتحكم النزعة العرقية في أحكام بلاشير واضح ، والا فكيف يمكن تفسير هذا الالاحاح على حمل سيف الدولة طابع عرقه خُلُقاً وخُلُقاً؟

على اننا نريد أن نقف عند بعض الأحداث التي استقى منها بلاشير أحكامه . لقد سلب سيف الدولة مظاهر المحارب الحقيقي ، وجرده من صفات القائد الموفق استناداً الى غزواته ضد توزون وكافور ونقفور فوكاس ، كما نسب اليه شجاعة متهورة ، هي من صفات العرب (٤).

وبالرغم من أننا نعلم جيداً أن الحرب سجال ، وأن الظفر في المعارك لا يمكن أن يكون أبدياً ، وأن كبار القادة في التاريخ قد أصابتهم انكسارات ، الا أنه لا بد من الوقوف لتبين حقيقة المعارك التي أشار اليها بلاشير . ان خبر سيف الدولة مع توزون ، يعود الى الفترة التي كان فيها سيف الدولة ببغداد فتى يقاتل صحبة أخيه ناصر الدولة ، اعداء الخلافة ، وهي الفترة التي بدأ فيها نجم علي بن حمدان في اللمعان ، بعد الانتصارات الباهرة التي حققها على أولئك الذين شغبوا على الخلافة ، فأنعم الخليفة عليه بلقب سيف الدولة ، وعلى أخيه الحسن بلقب ناصر الدولة .

(١) Un poète arabe: 137

(٢) Chamdan, Chamdas, Chabdan, Chabadan ou Apochoudas. Schlumberger: 120

(٣) Ibid

(٤) عن طبيعة شجاعة العرب يحيلنا بلاشير على كتاب لامنس : مهد الإسلام ١٩١ وما بعدها «بلاشير ١٢٤ هـ - ١١ هـ» .

ففي عام ٣٣٠هـ/٩٤١م، خرج الحمدانيون بقيادة الأخوين: الحسن وعلي، ابني حمدان، لنصرة الخليفة المتقي وابن رائق ضد البريدي وأصحابه، وأبليا البلاء الحسن فقربهما المتقي لله، وخلع عليهما، حتى انه أمر بكتابة اسميهما على الدنانير والدراهم (وهذه فضيلة لم يسبقهما أحد اليها).^(١)

ثم سارا مع الخليفة متوجهين الى بغداد، مع الجيوش فلما سمع البريدي ذلك انحدر عن بغداد. ثم كانت له مع سيف الدولة وقعة هزمه سيف الدولة فيها «واستبشر الناس بما وهب الله تعالى لهم على يديه من الراحة من فتنة البريدي وأمنوا على أنفسهم وحرمتهم وأموالهم وأكثروا الدعاء له في المساجد والطرق»^(٢)، وكانت المعركة بين سيف الدولة والبريدي في أواخر سنة ٣٣٠هـ وأوائل سنة ٣٣١هـ^(٣). وقد اتبع سيف الدولة فلول البريديين، فانحدر الى واسط فوجد البريديين قد انحدروا منها الى البصرة، وأقام بها ومعه الديلم والأتراك وسائر الجيش.^(٤)

ولكن الأتراك من جند سيف الدولة بدأوا يشغبون عليه، ولا سيما وقد نجم توزون التركي وشق عصا الطاعة على الخليفة وكان الغدر من صفاته.^(٥) وكان سيف الدولة يفكر في التوجه الى البصرة لاجتثاث البريديين، (وهنا يتنبه حساده من القواد الأتراك الى خطر هذا القائد العربي الحمداني ويختلفون معه وهو في واسط متأهباً للمعركة

(١) عن ابن ظافر (كنار: ١١) وانظر ابن الأثير: ٣٨٢/٨ - ٣٨٣.

(٢) عن ابن ظافر أيضاً. وانظر نصاً مسكويه في نفس الأحداث (كنار: ١٤ - ١٥) (٢، ٢٦ - ٢٩) - (كذلك ابن الأثير: ٣٨٤/٨).

(٣) يحدد ابن مسكويه تاريخ المعركة بدقة فيجعلها (يوم الثلاثاء انسلاخ ذي القعدة ويوم الأربعاء مستهل ذي الحجة، ويوم الخميس ويوم الجمعة لثلاث وأربع خلون من ذي الحجة في القرية المعروفة بكيل أسفل المدائن بفرسخين) (٢، ٢٩ - كنار: ١٦) ويجعلها ابن الأثير ممتدة في الستين: ٣٣١ - ٣٣٢ (٣٨٤/٨ - ٣٩٧).

وقد وهم ابن مسكويه، وكان من حقه أن يقول: لاثنتين وثلاث خلون من ذي الحجة. وسرى أن ذيول المعركة قد استمرت الى عام ٣٣١هـ، ففيها كان خروج توزون.

(٤) مسكويه: (٢، ٢٩) (كنار: ١٧) - وانظر ابن الأثير: ٣٩٦/٨.

(٥) كان من خبره أنه لما قويت شوكته، اضطرب الخليفة المتقي لله، وكان فيه - كما يقول ابن شاعر - دين وصلاح وكثرة صلاة وصيام، وكان لا يشرب الخمر، الى أن يفر من وجه أمير الأتراك توزون، الى أن خاطبه توزون، وحلف له أن لا يغدر به، (وزينت له بغداد زينة يضرب بها المثل، وضربت له القباب العظيمة العجيبة في طريقة، فلما وصل السندية على نهر عيسى قبض عليه توزون، وسمل =

الكبرى. ويحاول القائد الحمداني ملايتهم واستصلاح أفرهم، لكن الحقد الشعبي يأكل قلوبهم، ويحاولون أن يوقعوا بالأمير الشاب فيستعمل الحيلة حتى يستتر بجنح الليل ويعود الى بغداد. وتشتد شوكة الجنود والقواد الأتراك وعلى رأسهم توزون، فيضطر الأميران الحمدانيان الى مغادرة بغداد نهائياً والعودة الى الموصل^(١).

فلم يكن هروب سيف الدولة من وجه توزون التركي كما ظن بلاشير، لأنه لم يكن يملك من خصائص المقاتل الحقيقي شيئاً، بل لقد كان ذلك حزماً منه بعدما تضعف جيشه من الداخل، وصارت قلوب الأتراك الذين بجيشه - وربما سيوفهم أيضاً - مع خصمهم العنيف الذي استضعف دار الخلافة، وكان سيف الدولة - وهو يشاهد تمزق الخلافة، واستقلال الأعاجم ببعض الامارات - قد بدأ يفكر في انشاء امارة تكون منطلقه لتحقيق أهدافه الكبيرة، ولذلك ولى وجهه شطر الشام بحثاً عن حلمه العريض، بعد الذي وقع بينه وبين أخيه ناصر الدولة^(٢).

وأما أخبار سيف الدولة مع كافور خاصة، والاششيدين عامة، فمجملة^(٣) أن سيف الدولة عندما توجه الى الشام، طالباً الملك، استطاع أن يفتح حلب ويجلي عنها القائد الاششيدي يأنس المؤنسي، ويجعل منها منطلق امارته الفتية ويطمح الى توسيع رقعتها، فينطلق الى حمص، وهي ولاية اششيدية، فيلتقي الجيشان، وكانت قيادة الاششيدين الى كافور وفاتك وسواهما (ولاول مرة يلتقي جيش يقوده سيف الدولة الشاب المظفر بجيش يقوده كافور القائد الفارس المحنك، وتدور الدائرة على الاششيدين، فيفرون أمام سيف الدولة الى دمشق وهو في أعقابهم)^(٤).

استطاع سيف الدولة أن يدخل دمشق، ويقيم بها مدة، ويجبى خراجها^(٥) فيخرج

= عينية ويبيع المستكفي من ساعته، الخ...) فوات الوفيات: ١٧/١ - ١٨ والخبر أيضاً في ابن الأثير.

٤١٢/٨ - ٤١٨ - ٤١٩.

(١) مصطفى الشكعة: سيف الدولة الحمداني. ص: ٦٠.

(٢) هنالك روايتان في تملك سيف الدولة حلب، احدهما لابن العديم في (زبدة الحلب) والأخرى للتونخي في (نشوار المحاضرة) راجع كتاب الشكعة المذكور: ٦٨ - ٧١.

(٣) هذه الأخبار مفصلة في: (زبدة الحلب) لابن العديم: ١١١/١ - ١١٥، ١١٩ - ١٢٠ - المغرب في حلي المغرب لابن سعيد: ٤١ - ٤٢ (كنار: ٣٠ وما بعدها) - الكامل لابن الأثير: حوادث ٣٣٣، ٣٣٤. (٤٤٥/٨ - ٤٤٦، ٤٥٧).

(٤) مصطفى الشكعة: المرجع المذكور، ٧٢، والخبر في ابن سعيد: ٤١ (كنار: ٣٠).

(٥) زبدة الحلب: ١١٦/١.

الآخشيذ بنفسه لملاقاة سيف الدولة، ويلتقي الجيشان وتطور الحرب أولاً على الآخشيذ، ثم تميل الكفة لصالح الآخشيذ، فيختار الآخشيذ المسالمة، ويراسل سيف الدولة - الذي أبى أن يولى منكسراً رغم هزيمته - طالباً الصلح، موكلاً في هذه السفارة الحسن بن طاهر (على مال يحمله إليه وأن يكون لسيف الدولة من جوسية إلى حمص إلى سائر أعمالها وما وراءها، ويكون للآخشيذ من دمشق وما بين يديها إلى آخر أعمالها، وزوجه ابنته فاطمة)^(١) ورضي سيف الدولة بذلك وأجاب إلى السلم.

وحدثت بعد موت الآخشيذ، أبي بكر محمد بن طغج، أن تولى الأمور من بعده، ابنه أبو القاسم أنوجور، فغلبه كافور على أمره، واستضعفه وتفرد بالولاية، ثم وقعت بعض المناوشات بين سيف الدولة والآخشيديين، (ثم إن الرسل ترددت بين سيف الدولة وابن الآخشيذ وتجدد الصلح بينهما على القاعدة التي كانت بينه وبين أبيه، دون المال المحمول عن دمشق).^(٢)

فهذه هي أخبار سيف الدولة مع الآخشيديين، وهي أخبار لا تقوي ما ذهب إليه بلاشير.

وأما عن نقفور فوكاس، فعلاقته بسيف الدولة تعود إلى زمن متأخر من ولاية الأمير الحمداني الذي كان من قبل قد واجه البيزنطيين مواجهة شديدة زرعت الرعب في نفوسهم، وقد تولى قيادة الروم عدة رجال أشهرهم: - قبل نقفور - برداس فوكاس والده.

ويصف لنا كنار^(٣) القائد برداس فوكاس، فيرى أنه كان قائداً ممتازاً عندما كان مسؤولاً، أما عندما صار رئيساً فإنه لم يصنع شيئاً جديراً بمكانته تلك. ولقد كان بخيلاً، غير محبوب من جنده، ولم يستطع أن يمنع الأمير الحمداني من تحقيق مآربه العاجلة التي تمثلت في غزو مرعش والحدث الخ... وقد وصفه ابنه نقفور نفسه بأنه كان لا يحب غير المال. ولكنه كان أيضاً قاسياً عنيفاً، سريع الغضب، فقد حدث أن ولد قسطنطين فوكاس، الذي كان قد وقع أسيراً (وذكر المتنبي ذلك في شعره كما أشرنا آنفاً) مات في الأسر، في خبر طويل تفصله كتب التاريخ^(٤)، فغضب لذلك برداس،

(١) ابن سعيد ٤١ - ٤٢ (كنار: ٣٠).

(٢) زبدة الحلب: ١١٩/١.

(٣) M. Canard. Histoire de la Dynastie Hamdanide 782 783.

(٤) على سبيل المثال: ابن شداد في الأعلام الخطيرة (كنار: ١٠٦).

وتولدت في رأسه فكرة الانتقام، فجمع أقرباء سيف الدولة، ممن كانوا أسرى لدى الروم، فحز رؤوسهم.^(١)

ويحس الامبراطور بسجز برداس فوكاس وكبر سنه، فيعفيه من مهمته ويولي مكانه نقفور دمستقاً^(٢). ويستعين نقفور بأخيه ليون، لينهض بالمهمة المتمثلة في مواجهة الأمير الحمداني.

وكان مما قام به نقفور أن أعاد تنظيم الجيش، ونظر في النظام الجبائي نفسه، وسلح الفلاحين، وأوضح أن الحرب المستمرة لا تقبل النظام الاقطاعي، وقد كانت له أطماع في الملك، فاستطاع بعد موت رومانوس الثاني أن يقترن بأرملته تيوفانو، ولشعبيته في وسط الجيش سهل عليه أن يعلن نفسه امبراطوراً، باسم نقفور الثاني.^(٣)

(١) Canard: OP. cit... P: 778

(٢) يجعل فازليف ذلك عام ٩٥٤، ويرجح كنار عام ٩٥٥ (المرجع السابق ٧٨٣). و الدمستق (Doméstique) - فيما يرى بعض الدارسين - هو لقب امبراطور القسطنطينية، ومعناه (الخادم الأعظم لجيش الشرق) أو (القائد الأعظم لجيش آسيا) Généralissim وكان لقب قسطنطين مالبينوس السابع Constantin Mallinos ملك القسطنطينية، وهو المعاصر لسيف الدولة، وقد حاز عاهل الروم هذا اللقب عقب ظفره الكبير على المسلمين، وهو أيضاً لقب نيقفور الروم Nikiphoros (نسفور فوكاس) امبراطور آسيا الوسطى، ولم يصر نسفور امبراطوراً على القسطنطينية الا بعد حروبه العديدة لسيف الدولة، فكان الدمستق قسطنطين هو الامبراطور ونسفور قائده الأعظم (زكي المحاسني: شعر الحرب في أدب العرب - ٢٦٩). وقد نقل هذا النص كما هو، السيوفي في: العوامل السياسية في شعر المتنبي: ٣٩٠) ولكن في هذا النص اضطراباً كبيراً فالدمستق ليس لقب امبراطور القسطنطينية، والراجح أن مرد هذا الخلط هو أن نقفور فوكاس كان دمستقاً، قبل أن يعتلي عرش بيزنطة باسم نقفور الثاني. وانما الدمستق هو قائد الجيوش البيزنطية في الحدود الشرقية. وقال الذهبي: ومعنى الدمستق نائب البلاد في شرقي قسطنطينية. وعلق كنار على هذا بقوله: ان هذا التحديد خطأ، فالدمستق ليس نائب البلاد (كنار: ٨٧ - ٨٨) وفي نص لابن ظافر أن سيف الدولة فتح قلونية (فسار حتى نزل عليها وأحرق رسائيقها وسلب ضياعها، وكتب الى الدمستق وهو الى الملك (كذا) كتاباً الخ).

وقد علق كنار بقوله: (ان النص يحمل هنا: وهو الملك) والدمستق (قائد كتائب الحرس الامبراطوري) (كنار: ١٧٥ هـ ١). وأرجح أن في نص ابن ظافر تحريفاً، وأنه ينبغي أن يقرأ هكذا: (وكتب الى الدمستق - وهو والي الملك - كتاباً الخ). وعند ابن الأثير أن الدمستق (عندهم الذي كان يلي بلاد الروم التي هي شرقي خليج قسطنطينية) ٦٠٦/٨ - ٦٠٧ وقد أغرب ابن الأثير حين ذكر أنه (لم يكن نصراني الأصل، وانما هو ولد رجل مسلم من أهل طرسوس الخ... ٦٠٧/٨).

(٣) Petit Robert des noms propres, P: 1293

وقد استطاع نقفور أن يحقق انتصارات على الحمدانيين، أحياناً بقيادته وأحياناً أخرى بقيادة أخيه ليون، حتى قال كنار: (ان المنتصر الحقيقي على سيف الدولة كان هوليون فوكاس وليس نقفور فوكاس)^(١).

وإذا كانت انتصارات نقفور أمراً محققاً، حتى أنه تحت قيادته سقطت كثير من الحصون والقلاع والمدن، حتى حوصرت حلب نفسها وسقطت (٣٥١هـ / ٩٦٢م) فإن الأحداث الداخلية وما كان يواجهه سيف من ثورات قواده، عجلت بضعف الإمارة وسقوطها، إذ اضطر سيف الدولة إلى أن يقاتل في وقت واحد على جبهات عديدة. وهكذا ففي عام ٣٥٢هـ، شق نجاء، غلام سيف وأحد قادته الكبار، عصا الطاعة على سيف الدولة، فسار هذا إليه ليقاتله على عصيانه، وخروجه عن طاعته، فلما وصل إلى ميفارتين هرب نجاء من بين يديه^(٢).

وفي ٣٥٤هـ، توجه سيف الدولة إلى الفداء، وولى على حلب غلامه وحاجبه فرغويه، فخرج على أعمال الدولة مروان العقيلي وكان من مستأمنة القرامطة^(٣).

وكذلك خرج عليه رشيق النسيمي، واستولى على حلب في غيبة سيف الدولة عنها، مشغولاً بحربه، وكان ذلك سنة أربع وخمسين وثلاث مائة. (وقرأوا كتاباً مختلفاً عن الخليفة بتقليد رشيق أعمال سيف الدولة)^(٤). إن من شأن هذه الأحداث ومثيلاتها أن تهدد العزم، وتفت في العضد، بيد أن سيف الدولة ظل محتملاً للأواء، صابراً على البلوى، مجرداً سيفه في وجه الروم تارة، وفي وجه الخارجين تارة أخرى، وتابع ما عرف عنه من غزوات الشتاء والصيف وما وجد الروم راحة إلا بعد موته، أما قبل ذلك فقد كان حريصاً، حتى في حالات مرضه كما سجل ذلك المتنبّي في شعره، على بناء ما هدم الروم، وعمارة ما خربوه.

قال ابن شداد: لما خرجت حلب بمحاصرة نقفور ملك الروم لها في ذي القعدة سنة إحدى وخمسين وثلاثمائة، وخرج منها سيف الدولة هارباً واستولى عليها نقفور وقتل كل من بها، ثم رجع إليها سيف الدولة وجدد أسوارها سنة ثلاث وخمسين

(١) Canard: OP. cit, P: 803

(٢) ابن الأثير: حوادث سنة ٣٥٢ (٨/ ٥٥١ - ٥٥٢).

(٣) زبدة الحلب: ١٤٧/١. ابن الأثير (٨/ ٥٦٦).

(٤) زبدة الحلب: ١٤٩/١، وكذلك ابن الأثير: ٨/ ٥٦١ - ٥٦٢، وفيه: (وفي هذه السنة عصى أهل أنطاكية على سيف الدولة ابن حمدان...).

وثلاثمائة، وكان اسمه مكتوباً على بعض الأبرجة.^(١)

ولعله لهذه الهمة العالية قال بلاشير عن سيف الدولة: ان شجاعته لا تقهر.^(٢) وأما جمع سيف الدولة بين الشهامة والفظافة، لكونه رد الى النصارى جثة أحد أبناء برداس فوكاس من جهة، وأمر بقتل جميع الروم من جهة أخرى، فهي موهمة ما لم نقف على حقيقة الموقف الذي اصدر فيه سيف الدولة أمره ذلك. يتعلق الأمر بالغزاة التي عرفت بغزوة المصيبة، وكانت عام ٣٣٩هـ، ويوجز ابن الأثير حديثها في قوله:

«وفي هذه السنة دخل سيف الدولة ابن حمدان الى بلاد الروم، فغزا، وأوغل فيها وفتح حصوناً كثيرة، وسبى وغنم، فلما أراد الخروج من بلد الروم أخذوا عليه المضايق، فهلك من معه من المسلمين أسراً وقتلاً، واسترد الروم الغنائم والسبي، وغنم أثقال المسلمين وأموالهم، ونجا سيف الدولة في عدد يسير». ^(٣) وقد سجل المتنبي هذا الحدث في عينيته التي مطلعها:

غَيْرِي بِأَكْثَرِ هَذَا النَّاسِ يَنْخَدِعُ إِنْ قَاتَلُوا جَبُّنُوا أَوْ حَدُّثُوا شَجَعُوا^(٤)
وأما أمر الأسرى فقد ذكرته شروح الديوان، كما ورد خبره في مؤلفات الغربيين، ومجمله أن سيف الدولة غزا الروم فانتصرونا من السبي، ثم قفل راجعاً، وسرى حتى جاز خرثينة، وانتهى الى بطن لقان ظهر الغد فلقى الدمستق في ألوف من الخيل يحاصرون الطريق (وعند كنار أن القائد هو ليون فوكاس)^(٥). فأطره العدو بوابل من الأسلحة المختلفة، بينما كان ليون يهاجم من الخلف، فسارع سيف الدولة الى حماية ممر كتائبه، ووفق إلى أن يبلغ قمة الجبل، بعدما عدل متياسراً في طريق وصفه بعض الأدلة، وتقاتل الجيشان الى أن أظلم الليل، ثم جعل سيف الدولة يستنفر الناس فلم ينفر أحد، ومن نجا من العقبة نهائياً لم يرجع ومن بقي تحتها لم تكن فيه نصرة، وتخاذل الناس وكانوا قد ملوا السفر،^(٦) وفي هذه الحال اضطر سيف الدولة - تخففاً من الأعباء - الى (أن يتخذ قراراً عنيفاً، بقتل الأربعمئة أسير ممن كانوا معه). ^(٧)

واذ عجز عن حمل ما معه من الماشية، ولم يرغب في أن تضيع منه، طفق مسحاً

(٢) Un poète arabe: 127

(١) (عن كنار: ٢٠٣).

(٤) الديوان: البرقوقي: ٣٣٠/٢.

(٣) ابن الأثير: ٤٨٦/٨.

(٥) Histoire de la Dynastie: 766

(٦) الديوان: البرقوقي: ٢٢٩/٢ - ٣٣٠. وكذلك Histoire de la Dynastie, 766-768

(٧) Hist. de la Dynastie: 768

Mutanabbi et la guerre Byzantino-arabe: 104-105.

بالسوق والأعناق، وأحرق ما معه من متاع، ودخل في معركة أخيرة يائسة، فاستطاع أن يشق لنفسه ممراً نحو حلب،^(١) مع عدد قليل من جيشه.

ان هذا الموقف الذي وقفه سيف الدولة من الأسرى لا يختلف عن موقف أي قائد حربي قد يجد نفسه وقد تحول ما معه من أسرى إلى عبء عليه، وربما تحولوا إلى مقاتلين يسعون إلى هزيمته، وإذا كان سيف الدولة مدفوعاً إلى مثل هذا التصرف، للأسباب التي معنا إليها، وهذا أمر تسجله كتب الغربيين أنفسهم فضلاً عن كتب التاريخ الإسلامية^(٢)

وكثيراً ما كان هؤلاء الغربيون يقفون مشدوهين أمام سلوك بعض الأمراء المسلمين، حتى أن الصليبيين، وقد رجعوا مهزومين إلى الغرب، قالوا عن صلاح الدين: (ان بالشرق أميراً عظيماً، ليس نصرانياً ولكنه جدير بأن يكون كذلك).^(٣)

أما شلومبرجر، فيقدم لنا عن سيف الدولة الصورة التالية: ان من ينقب أخبار التاريخ البيزنطي في منتصف القرن العاشر الميلادي وعلى مدى عشرين سنة (٩٤٥ - ٩٦٥) يجد اسماً وحيداً - وأكرر ذلك - يظهر في كل صفحة من صفحات ذلك التاريخ، يمثل عدو الامبراطورية البيزنطية الذي لا يكل، ولكن المخيف أيضاً، انه

(١) Schlumberger 133, Histoire de la dynastie hamdan.: 768

ويلتمس شلومبرجر العذر لسيف الدولة في هذه الحادثة بقوله: (ان سيف الدولة بعد عودته، مجتازاً الجبال مثقلاً بموكبه الضخم المشتمل على الأسرى والابل المحملة بأسلاب الحرب، يياغته برداس فوكاس عند طريق بين جبلين وعندها وقد أمطر فرسانه بوابل من الحجارة، تفرق الفرسان بعدما ثاروا لأنفسهم بذبح معظم الأسرى): ١٣٣.

(٢) قال ابن الأثير في محاصرة حلب على يد الدمستق نقفور (٥٤١/٨ - ٥٤٢): (قال الدمستق - لابن أخت الملك :- انزل على القلعة فحاصرها، فأنني مقيم بعسكر على باب المدينة. فتقدم ابن أخت الملك إلى القلعة، ومعه سيف وترس، وتبعه الروم، فلما قرب من باب القلعة ألقي عليه حجر فسقط ورمي بخشب فقتل، فأخذه أصحابه وعادوا به إلى الدمستق فلما رآه قتيلاً قتل من معه من أسرى المسلمين، وكانوا ألفاً ومائتي رجلاً، وعاد إلى بلاده ولم يعرض لسواد حلب وأمر أهله بالزراعة والعمارة ليعود اليهم بزعمه). وينطبق على موقف كل من سيف الدولة والدمستق قول أبي الطيب:

وقد يتقارب الوصفان جداً وموصوفاً هما متباعداً

وأنظر أيضاً: Schlumberger: 133

Histoire de la Dynastie 778-823.

(٣) Alain Decaux: Saladin, le Sultan chevalier "Historia-Mai 1980-P; 51"

أمير حلب سيف الدولة الحمداني . لقد كان المثال الكامل للأمير السارازاني (= العربي = المسلم) في العصر الوسيط : لقد كان قاسياً مزهواً، مأخوذاً بحب السلطة، يجمع - بكل وسيلة - الأموال الطائلة التي كان في أشد الحاجة إليها، للانفاق على جيوشه، التي تتكون أصلاً من المرتزقة! ولكنه مقدم ذو شجاعة فائقة الى حد المجازفة، لا يعرف الحذر ولا الخوف اليه سبيلاً. أبي متحضر، قادر على أشرف فعال وأكرمه، راع مستنير ومحِب للأدب والفنون وكأنما خلق ليسكن قصور ألف ليلة وليلة، أو خيمة البدو الصعاليك، سواء بسواء.

وقد صورته لنا أحد معاصريه على أنه كان جميلاً، من بين أبناء بني حمدان^(١)، «سيف الدولة مشهور بسيادتهم، ووساطة قلاذتهم... وحضرته مقصداً الوفود ومطلع الجود، وقبلة الآمال، ومحط الرحال، وموسم الأدباء، وحلبة الشعراء. ويقال أنه لم يجتمع بباب أحد من الملوك - بعد الخلفاء - ما اجتمع ببابه من شيوخ الشعر ونجوم الدهر»^(٢).

ان ابن الصحراء الحر هذا، هذا الأمير المقدم الذي يهزأ بالأخطار، هذا الفارس الرائع الذي لا نظير له، الذي كان يقضي - متبوعاً بحرسه الذائع الصيت - حياته على صهوة جواده، وهو يقطع في يوم واحد مسافات شاسعة عبر كل طرق آسيا، ، هذا المحارب (السارازاني) الممتاز الذي كان منذ فتوته الأولى، يقود كل سنة بعض الغزوات المذهلة اما إلى بلاد النصارى واما ضد اخوة له في الدين، أو بعض الهجمات المخاطفة، هذا الحاكم العظيم الذي كان يستقبل السفراء الأجانب في زينة باهرة، رائعة ويعيش في وسط رفيع في زينة خيالية: يعجبه أن ينشط بنفسه الموهبة الشعرية لشعراء بلاطه^(٣).

لقد كان هو نفسه شاعراً كاملاً، وأديباً رفيعاً، يعشق علم الشعر النبيل . لقد كان الشعر، بعد السلاح، عشقه الأكبر في الحياة^(٤). وقد نظم هو نفسه شعراً، أو على الأقل لقد نسب اليه بعض الشعر^(٥). لقد كان فعلاً حاكماً من حكام ألف ليلة وليلة^(٦).

(١) يراجع التعليق السابق على فهم بلاشير لنص اليتيمة، الهامش ١ ص: ١٠. (٢-٣) ص. ٢٤٩ من هذا البحث.

(٣) Schlumberger. 121-122

(٢) يتيمة الدهر: ١٥/١ - ١٦.

(٥) Ibid: 124

(٤) Ibid: 122

(٦) Ibid: 124

ان هذه الصورة التي يقدمها شلومبرجر عن سيف الدولة، «وهذا القول - كما يقول مصطفى الشكعة - لا يعدو الحقيقة في قليل أو كثير ان لم يكن يقصر دونها». (١)

انه يقدم سيف الدولة في مناقبه وفي مثالبه أيضاً، وهذا الذي يذكره من حرص سيف الدولة على جمع المال بكل سبيل، قصد انفاقه على الجيش يجد له سنداً فيما ذكره لنا المؤرخون العرب.

لقد كان سيف الدولة يقوم بأمر الجهاد، ويتصدى لغزوات الروم ويحمي الثغور، وينهض سداً منيعاً، وجبلاً شامخاً دون وصول ضربات العدو الخارجي الى دار الخلافة، ولعل هذه المهمة التي اضطلع بها أنسته في بعض الأحيان حقوق الرعاية، فركب الاعتساف والجور في جباية الأموال، لتجهيز الجيوش أحياناً، وللانفاق على ما تتطلبه قصوره أحياناً أخرى.

بيد أن سيف الدولة، هذا السيف النزاري الذي جردته الأقدار لكسر شوكة البيزنطيين، لم يكن ليتعسف أو يجور لو وجد النصيح الأمين والعالم الورع القوي، والوزير المخلص الذي يعين على العدل، ويفتح بصر الأمير على موارد الهلاك.

وقد كانت سيرة سيف الدولة سني حكمه الأولى في الشام تتميز بالشدة.

ذكر ابن العديم أن سيف الدولة (كان في بعض الأيام يسير الشريف العقيلي بدمشق، في الغوطة بظاهر البلد، فقال سيف الدولة للعقيلي: «ما تصلح هذه الغوطة أن تكون الا لرجل واحد» فقال له الشريف العقيلي: «هي لأقوام كثير». فقال له سيف الدولة: لأن أخذتها القوانين ليتبرأ أهلها منها». فأسرهما الشريف في نفسه، واعلم أهل دمشق بذلك...» (٢).

وكان سيف الدولة قد ولي رجلاً اسمه أبو حصين قضاء حلب، وكان قاضي سوء، يزين الظلم للأمير، ويفتح له أبواب الباطل وعندما خرج سيف الدولة الى غزوة مغارة الكحل ضد الروم عام ٣٤٩هـ وهي غزوة انكسر فيها جيش المسلمين، وقتل من أصحاب سيف الدولة كثير، كان أبو حصين ممن قتل في المعركة، فداسه سيف الدولة بحصانه وقال: «لا رضي الله عنك، فإنك كنت تفتح لي أبواب الظلم» (٣). ويدلنا الخبر

(١) سيف الدولة الحمداني: ١٢٣.

(٢) زبدة الحلب: ١١٦/١ - ١١٧.

(٣) نفسه ١٣١/١. وأورد الثعالبي ترجمة قصيرة لأبي حصين (اليثيمة: ٩٨/١).

التالي على أن سيف الدولة كان يتصح ان وجد النصيح ولم يكن جباراً شقيماً، فقد ولى بعد قتل أبي حصين، أحمد بن محمد ابن مائل قضاء حلب وكان قد عزله بأبي حصين حين ملك. «وذلك أنه لما قدم حلب خرج للقاءه أبو طاهر ابن مائل فترجل له أهل حلب ولم يترجل القاضي لأحد، فاغتاز سيف الدولة وعزله.

ثم قدم سيف الدولة من بعض غزواته فترجل له ابن مائل مع الناس فقال له: ما الذي منعك أولاً، وحملك ثانياً؟ فقال له: تلك المرة لقيتك وأنا قاضي المسلمين، وهذه الدفعة لقيتك، وأنا أحد رعاياك، فاستحسن منه ذلك. فلما قتل أبو حصين أعاده الى القضاء.^(١)

بيد أن الصورة المشرقة التي يقدمها شلومبرجر استناداً الى التاريخ لا تخلو من ظلال كابية، يكون مبعثها، كما يبدو، انتصار الكاتب لنصرانيته.

فهو - مثل بلاشير - يعجبه أن يقف وقفة متأنية عند هذه الجارية النصرانية التي حظي بها سيف الدولة أو حظيت به، حتى انه يرى (أن الحمداني لم يكن يحيى الا لحبيته النصرانية) وحرصاً عليها (حمل أسيرته الغالية ليجعلها في مأمن داخل قصر في جبال الأكراد، حيث كان يمضي لزيارتها كبطل حقيقي من أبطال الروايات).^(٢)

ولعل تلك الظلال الكابية تبدو عند المقارنة بين سيف الدولة ونقفور فوكاس بصورة أشد جلاء، وقد لاحظ بعض الدارسين أن شلومبرجر «على ما عنده من تحوط في ايراد الحوادث الإسلامية قد يبدو منه حيناً بعد حين طيش المؤرخين الذين لا يملكون شعورهم. فقد كان يرخى زمام القلم وراء ألفاظ طاعنة حيناً، كما فعل وهو مأخوذ بسحر وصفه لظفر كسبه نقفور فوكاس على سيف الدولة بعد فتح حلب واحراقها وهدمها. فنكأ هذا المؤرخ الكبير جراحات صدره المكبوتة من ظفر سيف الدولة على الروم، وقد عجبت له، فانه حينما وصف ظفر سيف الدولة على نقفور

(١) المصدر السابق. اننا ونحن نفر بما كان يشوب حياة سيف الدولة من مظاهر الظلم. لا يسعنا الا أن نقارن ذلك بواقع بيزنطة، ولعل المقارنة تجعل سيف الدولة قياساً الى كبراء بيزنطة ولياً أو قديساً، دون أن يعني هذا أننا نلتمس له العذر على ظلمه، اذ الظلم ظلمات. راجع:

Alain Ducellier: Le drame de Byzance: P: 91-96.

(٢) Schlumberger: 125 والخبر أيضاً مستمد من التاريخ. وهو مذكور عند الثعالبي، بيد أن المستشرق يصوغه صياغة جديدة.

وجمعه سكب على سيف الدولة من بيانه الرائع صفات المجد والسؤدد التي لم يسكبها عليه مؤرخ من بني جلدته»^(١).

ولكي تكتمل صورة سيف الدولة، اهتم الاستشراق بالعلاقات الإسلامية المسيحية خاصة، وبموقف المسلمين من أهل الذمة عامة.

وقد لاحظ سوفاجيه J. Sauvaget، في بحثه القيم عن حلب، أن (الطوائف الدينية المختلفة لم تكن آنذاك قد اعتصم كل منها في حي متميز، وكتلة ملتحمة: إلى درجة أن الكاتدرائية كانت ملاصقة للجامع الأعظم، كان النصارى والمسلمون يتعايشون بلا خلاف في كل مدينة وعلى العكس من ذلك، اليهود الذين كانوا يميلون إلى التكتل باستمرار حول بيعهم المشيدة في عهد البيزنطيين)^(٢).

أما سيف الدولة فكان - كما يقول كنار - متسامحاً مع النصارى الذين كانت تجمعهم وإياهم علاقات طيبة، ولم يعرف في عهده، وفي إمارته حركات شعبية ضد الوجود النصراني، مثل الذي كنا نراه، في نفس الفترة، في كل من القاهرة والقدس^(٣).

يبدو أن كنار يخطيء في تقديره حين يوهمنا أن موقف سيف الدولة هذا، نابع من عدم اهتمامه بالدين، وبالنزعات الشيعية خاصة، كما قد توهمنا بذلك بعض المصادر^(٤). أن التسامح الديني في الإسلام هو القاعدة وسواه الاستثناء.

ويتساءل كنار: أكان سيف الدولة يمتلك سياسة عربية خالصة، نابعة من رد فعل ضد غزو الديلم والأتراك الخلافة العباسية؟
انه سؤال شغل كثيراً من المستشرقين من قبل ومن بعد، وهو ما نريد أن نقف عليه في الفصل التالي.

بيد أننا لا نريد أن ننهي هذا الفصل دون الحديث عن بعض أخلاق سيف الدولة حتى تكتمل الصورة في ملامحها الكبرى.

كانت حروب سيف الدولة تنتظم عالمين: العالم الخارجي من جهة، وتمثله بيزنطة. والعالم الداخلي من جهة أخرى، وتمثله القبائل والامارات العربية، والحركات «الثورية» كالقرامطة.

(١) زكي المحاسني: أدب الحرب: ٢٥٩.

(٢) J. Sauvaget: A-lep au temps de saif-ad-Daula, 25

(٣) Saif al-Daula: P. 201.

(٤) Ibid

فأما الروم ، فقد كان شديداً عليهم شدة لا تحجب مواطن الرحمة على قلبه في مواضعها ، قاسياً قسوة لا تغطي مشاعر العدل التي ينبغي أن تكون من أخلاق القائد الحق .

لقد أذاق الدمستق الأمرين ، في جيشه وفي نفسه وفي ولده . وعندما أسر ابن الدمستق^(١) أكرمه سيف الدولة وأعلى منزلته حتى ان الأسير (كتب الى أبيه الدمستق باكرام سيف الدولة ، وهو الذي يخدمه في مرضه ، فرأى منه الشفقة واللطف الذي فعله)^(٢) . ولنا في موته روايتان : احدهما تقول انه مات لمرض ألم به ، والأخرى تقول انه مات مسموماً . فان أخذنا بالثانية فمن الذي سمه ؟

الرواية العربية تقول : (ان قسطنطين المأسور كان في غاية الحسن فبذل أبوه فيه ثمانمائة ألف دينار وثلاثة آلاف أسير ، فاشتط سيف الدولة ، فسير الدمستق إلى عطار نصراني بحلب ، وأمر أن يسقي ولده سمأ ففعل ومات . وعدت هذه من غلطات سيف الدولة)^(٣) .

وأما المؤرخون البيزنطيون ، فيتهمون سيف الدولة بأنه هو من سم أسيره^(٤) .

(١) يقول ابن الأثير في حوادث سنة ٣٤٨ هـ (٥٠٨/٨) : (في هذه السنة ، في شهر ربيع الأول ، غزا سيف الدولة ابن حمدان بلاد الروم ، فقتل وأسر ، وسبى وغنم ، وكان فيمن قتل قسطنطين ابن الدمستق . . . وأسر صهر الدمستق وابن ابنته وكثير من بطارقه وعاد الدمستق مهزوماً) . وهذا الذي يذكره من قتل قسطنطين ابن الدمستق غريب ، وانما حمل مأسوراً كما يشهد بذلك التاريخ العربي والبيزنطي على السواء ، وكما هو واضح من دالية أبي الطيب (راجع : ص : ٩ من هذا البحث) . وعاد المتنبي فأشار الى الحادث في ميمته المشهورة التي منها :

أفي كل يوم ذا الدمستق مقدم قفاه على الإقدام للوجه لائم
أينكر ريح الليث حتى يذوقه وقد عرفت ريح الليث البهائم
وقد فجمته بابنه وابن صهره وبالصهر حملات الأمير الغواشم . . .
شرح البرقوقي (١٠٥/٤ - ١٠٦) ، وانظر خبر أسر ابن الدمستق أيضاً في (اليتيمة ٢٨/١) .

وذكر لنا النامي أبو العباس ذلك أيضاً في شعره ، فكان مما قال :

وقد سار في الروم الدمستق باغياً له ساعة نكراء في نوب نُكْدِ
وَكَمُنَ قسطنطينَ تحت صليبه ومد القنا من فوق أرعن ممتد
وأسلم قسطنطينَ للأسر فردس وولى وقد خدته فوهاء في الخد

(٢) ابن شداد : الأعلام الخطيرة : ٢٥٩/١ (كنار : ١٠٦) .
(٣) نفسه .
(٤) كنار : ١٠٦ .

ويضيف بعضهم انه انما فعل ذلك لرفض قسطنطين أن يصبأ. (١) ونحن نستبعد جداً هذه الرواية الثانية التي تجعل الأسير يكره على تبديل دينه، لما نعلمه من أن القرآن الكريم يؤكد أنه (لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي) (٢)، وأنا لا نجد في التاريخ حالات مماثلة أكره الناس على تبديل دينهم فيها.

ومهما يكن من أمر، فقد سجل لنا الغريون نبل سيف الدولة بعد موت قسطنطين، ولم يقف ذلك النبل عند تسليم جثة قسطنطين الى نصارى حلب، بل (ان سيف الدولة الأبى، ذي الروح الفروسي أبداً، كتب بخط يده رسالة مواساة الى الوالد المنكوب). (٣)

تلك كانت بعض أخلاق سيف الدولة مع غرمائه البيزنطيين. أما حروبه مع مناوئيه من القبائل والامارات العربية، فقد كانت كما يقول أبو الطيب بحق:

وكيف يتم بأسك في أناس تصيهم فيؤلمك المصاب (٤)
وهذا البيت من قصيدة يقولها الشاعر في سيف الدولة بعدما «أحدث بنو كلاب حدثاً بنواحي بالس. وسار سيف الدولة خلفهم وأبو الطيب معه فأدركهم بعد ليلة بين ماءين يعرفان بالغبارات والخرارات فأوقع بهم وملك الحريم فأبقى عليه» (٥). وكذلك كانت سيرته مع الاخشيديين، يتسامح معهم ويعفو عنهم، (ففي موقعة الرستن التي التحم فيها مع الجيش الاخشيدي بقيادة كافور، انهزم الاخشيديون وازدحم جماعة منهم في جسر الرستن، ووقع جماعة منهم في النهر، فرفع سيف الدولة السيف وأمر غلماناه وجنوده ألا يقتلوا أحداً من جنود الاخشيديين قائلاً: «الدم لي والمال لكم». وأسر نحو أربعة آلاف من الأمراء وغيرهم، ثم لم يلبث الا قليلاً فأطلق سراحهم طائفاً مختاراً، فمضوا جميعاً شاكرين له صنيعه) (٦).

وأما القرامطة فالعدواة بينهم وبين آل حمدان قديمة مستحكمة، وقد كان سيف الدولة ينكل بهم اذا ما شغبوا، أو عاثوا فساداً في مملكته أو ما يليها، كما رأينا من قبل موقفه مع الخارجي القرمطي الذي خرج في حمص وأسر واليها وابن عم سيف الدولة أبا وائل.

(٢) سورة البقرة: ٢٥٥.

(٤) البرقوقي: ٢٠٨/١.

(٦) زبدة الحلب: ١١٣/١.

(١) Schlumberger: 133

(٣) Schlumberger: 134

(٥) نفسه.

ولكن بأس القرامطة كان شديداً، وكانت حروب سيف الدولة مع الروم متواصلة، ولذلك اضطر أمير حلب الى مهادنة القرامطة حيناً، وتأمين من استأمنوا اليه حيناً، ولعل شبيهاً العقيلي، الذي خرج على كافور، كان من مستأمنة سيف الدولة.

وربما بلغ من حذر سيف الدولة جانب القرامطة، أن ركب في مهادنتهم عسف الرعية أحياناً، ففي سنة ثلاث وخمسين وثلاثمائة (استهدى الهجريون من سيف الدولة حديداً، فقلع سيف الدولة أبواب الرقة، وهي من حديد، وسد مكانها، وأخذ حديداً بديار مضر، حتى أخذ سبخات الباعة والبقالين، ثم كتبوا اليه:

انا قد استغنيا عن الحديد. فأخذ القاضي أبو حصين^(١) الأبواب فكسرها وعمل منها أبواباً لداره، ثم كتب الهجريون يلتمسون الحديد فأخذ الأبواب التي عملها أبو حصين وسائر ما قدر عليه من الحديد وحمله في الفرات الى هيت ثم منها إليهم في البرية^(٢)؛ واستناداً الى مثل هذه الأخبار رأى كنفار أن الحمدانيين، في كثير من الأحيان كانوا على صلة طيبة بالقرامطة.

بيد أن هذه الصلات بين سيف الدولة والقرامطة لا ينبغي أن تخذعنا عما وراءها، من أن أمير حلب كان يرمي الى أن يتقي شرهم، فهو يداريهم حتى انه (عقد معهم ما يشبه الصداقة مع كرهه لهم في دخيلة نفسه، وتمنيه لو تمكن القضاء عليهم، كل ذلك صنعه سيف الدولة مع القرامطة لأنه لم يرد أن يفتح أكثر من جبهة، ولعلمه أن خطورة البيزنطيين أشمل، وأن حربهم أكثر ضرورة ووجوباً لأن القرامطة مهما عظم شأنهم، فالقضاء عليهم وحصارهم أمر غير مستحيل. أما البيزنطيون ففي اهمال شأنهم ضياع الوطن كله واحتلاله^(٣)). وقد انتهت الحركة القرمطية بأن أكلت نفسها بنفسها، عندما قامت دولة الفاطميين الباطنية، واضطرت الى أن تعلن عداوتها جهاراً لما قام به الباطنية من العبث ببيت الله الحرام، وقتل الحجيج^(٤).

(١) علق كنفار (٢٢٤) على هذا بقوله: حسب هذا النص، يكون أبو حصين اذن ما يزال حياً في هذه الفترة. ولا ينبغي أن نخلط هنا بينه وبين ابنه أبي الهيثم الذي كان في ذلك الوقت أسير البيزنطيين، ولم يطلق سراحه الا في عام ٣٥٥.

(٢) ابن مسكويه: ٢، ٢٠٣ (كنار: ٢٢٣ - ٢٢٤).

(٣) مصطفى الشكعة: م - س: ١٠٨.

(٤) أنظر ذكر الحرب بين المعز لدين الله العلوي والقرامطة، في ابن الأثير في حوادث سنة: ٣٦٣ هـ (٦٣٨/٨ - ٦٣٩).

بيد أن مجد سيف الدولة لم يكن وليد السيف وحده، بل لقد كان لمناقبه الأدبية في ذلك شأن كبير.

لقد اكتسبت حلب بمآثر سيف الدولة الحربية ومحيطه الأدبي اللامع كما يقول سوفاجيه حظوة بلغ من علو كعبها أن صار اسمها يستحضر مع الحاضرتين الكبيرتين: بغداد في العراق، والقسطنطينية في مصر^(١). وقد كان ما أحيط به سيف الدولة من العظمة والمجد مما كون عنه صورة اعتبرها بعضهم (وجهاً يكاد يكون خرافياً)^(٢)؛ وفي الوقت الذي يشهد فيه الاستشراق لما كان لحضرة سيف الدولة من أثر عميق في خصوصية الآداب والفنون،^(٣) تتنازع فكرة (سلب اليسرى ما أعطت اليمنى) فإذا حضور سيف الدولة وبلاطه دون تأثير على تطور المدينة: حلب. ذلك بأن هذه المدينة لم يكن لها أن تنتظر شيئاً من هذا الأمير الذي يكاد يكون دائماً مشدوداً إلى البعد عنها بسبب الحروب.^(٤) وإذا سيف الدولة مدين في شهرته لشاعرنا أبي الطيب، فبفضله دخل هذا المليك الشامي أسطورة الإسلام الذهبية.^(٥)

فلتسع سنوات نذر أبو الطيب موهبته الشعرية لخدمة (هذا الأمير العربي الصغير) الذي جعلته الظروف التاريخية ينتصب في وجه المارد البيزنطي.^(٦) هذا الأمير الذي كان يعمل على دفع الشعر العربي إلى الاتجاه المشؤوم لدى الشعراء بجعل الصنعة تحل محل الموهبة.^(٧)

ان نظرة إلى الواقع الأدبي في القرن الرابع كفيلة بأن تكشف زيف هذه المزاعم. لقد كانت الامارات آنذاك متعددة، وكان أمراؤها متفاوتين كرمًا وشحًا، وكانت الأقاليم مختلفة. ولم يشهد اقليم ما ولا حضرة ما، ما شهدته حلب، وحضرة سيف الدولة من تفجر ينابيع القول، ولم تشهد تلك الأقاليم شيئاً مما يمكن أن يكون سبباً في ذلك «الاتجاه المشؤوم». فما بال تلك الأقاليم لم تنبت غير الحصرم؟ وأين هم الشعراء

(١) Alep au temps de saif ad-Daula: 19

(٢) H. R. Idriss: Saif ad-Daula: Emir d Alep et son panegyriste Mutanabbi-IBLA XIII, 1950 P: 239 - Sauvaget:

Alep...P: 20.

(٣) يقول كنار: «اننا نعرف أن الدور الأدبي لأمير حلب الحمداني لا يقل عن دوره السياسي

والحربي». Saif ad-Daula

Sauvaget, P: 27 (٤)

Ibid, (٧)

un poète arabe, P: 137 (٦)

H. R. Idriss. OP. cit-P. 245 (٥)

الذين يضارعون أبا الطيب وأبا فراس، وأضرابهما ممن كان في بلاط سيف الدولة؟

وكيف يمكن القول: ان أبا الطيب كبح شخصيته المتكبرة عند سيف الدولة،^(١) وهو الذي اشترط عليه شروطاً دخل الأمير تحتها وكان يُدل على من بمجلسه دلالاً كبيراً لم يفت سيف الدولة نفسه. وأي شاعر قبل أبي الطيب، أو بعده، قال كقوله بحضرة الممدوح:

سيعلم الجمع ممن ضم مجلسنا بأنني خير من تسعى به قدم^(٢)
فان نحن رددنا الرواية التي تجعل أبا الطيب يشترط على سيف الدولة شروطاً،
كما فعل محمود شاكر،^(٣) فان الشعر الذي أنشده أبو الطيب سيف الدولة منذ ميمنته
الأولى فيه (وفاؤ كما كالربع أشجاء طاسمه) حتى ميمنته التي أنشده اياها قبيل رحيله
عنه (واحر قلباه ممن قلبه شيم) ينطق بذات حاضرة، ويدل على روح عالية تكاد تكون
مزهوة كبراً. ولكن في الميمية الأولى هذا البيت:

وفي صورة الرومي ذي التاج ذلة لأبلج لا تيجان إلا عمائم^(٤)
وهو بيت لا يمكن أن يرضي بلاشير، ومن على شاكلته، لا لقصور فني، فالبيت
تحفة فنية رائعة، ولكن لروحه العالي الذي يجعل تيجان الروم مرتبطة بالذل، وعمائم
العرب عنوان العزة.

أثم سيف الدولة من يقال عنه «الأمير العربي الصغير»؟ فمن من الأمراء العرب،
بله العجم، كان يضاهيه مجداً وسؤدداً؟

إن هذا اللقب انما خلع عليه لأنه كان شوكة في حلق الروم، يعرف كيف يصد
هجماتهم ضد دار الإسلام.

وما أرى صاحب «شعر الحرب في أدب العرب» الا مصيباً حين قال: «ان
الشخصية العبقريّة التي كانت لسيف الدولة، لا يستطيع التاريخ مهما جار كاتبه أن
ينقصوا في أطرافها شيئاً من مزاياها الرائعة ولو أن سيف الدولة كان جرمانياً أو من
الرومان لنسج له مؤرخو تلك الشعوب سجل تاريخ مذهب الحروف، فان أمثاله في
البطولة والذكاء وكرم الطبع وبسطة العلم كان نادراً عند الفرنجة». ^(٥)

(٢) العرف الطيب: ٣٤٢.

(١) Ibid: P, 137

(٤) البرقوقي: ٥٣/٢.

(٣) المتنبي: ١٩٢/١ وما بعدها.

(٥) زكي المحاسني: شعر الحرب في أدب العرب. ص ٢٥٧.

الفصل الرابع

قضية العروبة

تهاب سيوف الهند وهي حداثد فكيف اذا كانت نزارية عربا

(البرقوقي: ١٨٦/١)

أحق عاف بدمعك الهمم أحدث شيء عهداً بها القدم

ولانما الناس بالملوك وما تفلح عرب ملوكها عجم

(١٧٩/٤)

ألا أيها السيف الذي ليس مغمداً ولا فيه مرتاب ولا منه عاصم

هنيئاً لضرب الهام والمجد والعلی وراجيك والإسلام أنك سالم

(١٠٨/٤)

ما من شاعر قديم، تغنى بالعروبة وأشاد بالعرب فعل المتنبي. وككل زاوية من زوايا شخصية المتنبي، وكل حدث من أحداث حياته، وكل ظاهرة من ظواهر شعره، أثارت قضية العروبة في شعره وحياته كثيراً من الجدل، وتعددت محاولات الدارسين في تفسيرها، فمنهم من جعل «العروبة» مفتاح شخصية أبي الطيب، ومنهم من فسر ثورته بها، ومنهم من جعل الشاعر بطلاً قومياً.

بيد أن الحديث عن العروبة عند المتنبي لم يكن بمعزل عن أمر آخر هو: الإسلام، ومن هنا عالج بعضهم «حماسة المتنبي بين الحمية الدينية والحمية القومية»^(١) كاشفاً عن الأسس الإسلامية في مواقف المتنبي.

ولم يغب كل ذلك عن الدراسات الاستشراقية التي سجلت لنا عروبة الشاعر أحياناً، والصراع بين الفكرة القومية والفكرة الدينية أحياناً أخرى، وقد ذهب

(١) محمد البجلاوي، مهرجان المتنبي - بغداد - ١٩٧٧ - منشورات وزارة الإعلام.

للمستشرقون في تفسير ذلك مذاهب شتى .

فاذا نحن راعينا الفترة الزمنية الفاصلة بين المحاولات الأولى والمحاولات الأخيرة في هذا المجال ، ونظرنا الى ما شهدته أوروبا من مواقف فكرية متباينة ومذاهب مختلفة في تفسير التاريخ والحضارة ، خلال فترة تمتد من زمن ارنست رينان حتى أندريه ميكال ، تمكنا من رصد وتفسير ما لحق الرؤية الاستشراقية ، في بعض ملامحها أحياناً ، وفي أغوارها أحياناً أخرى ، من تطور أو تعديل أو تبديل .

لقد هيمنت على الفكر الغربي ، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، نظرية رينان التي تقوم على تثبيت الرؤية الاستشراقية التقليدية ، القائمة على جعل الحضارة اليهودية - المسيحية : *Judeo-christianisme* أم الحضارات ، ومركز العالم ، على الرغم مما أثارته آراء رينان - في هذا الباب - من رجاء داخل الأوساط المسيحية ، لكون رينان كان يسعى - في تصوره - الى عقلنة المفاهيم الدينية ، حين أراد تصوير «يسوع ، ابن الانسان» عن طريق النقد التاريخي ، وأعلن أن «التاريخ الحقيقي للفلسفة هو تاريخ الأديان» وأن المنبع الحقيقي «لتاريخنا» هو اليهودية - المسيحية .^(١)

ولكن نظرية رينان «العقلانية» قد انتهت به الى التقسيم العرقي للشعوب ، اذ حين يصبح العالم المسيحي مهد الحضارة ، وحامل مشعلها تصبح العوالم الأخرى - ومنها العالم الإسلامي - السامي - معزولة عن الفعل الحضاري ، وهكذا (وجدت مثل هذه الفروض سنداً في نظرية رينان ، وما بناه عليها «جوتيه» من ادعاءات في أوائل هذا القرن ، مثل ادعائه «ان العقل السامي لا طاقة له الا على ادراك الجزئيات والمفردات منفصلاً بعضها عن بعض ، أو مجتمعة في غير تناسب ولا انسجام ولا تناسق ولا ارتباط ، فهو عقل مباعدة وتفريق لا جمع وتأليف» .

أما العقل الأري فعلى عكس ذلك يؤلف بين الأشياء بواسطة تدريجية ، لا يتخطى واحداً منها إلى غيره ، الا على سلم متداني الدرج لا يكاد يحسن التنقل فيه ، فهو عقل جمع ومزج .^(٢)

(١) E. Renan = Vie de Jesus, Presentation de Pierre de Boisdeffre.

Marabout Université-Vlervers (Belgique) 1974-P. VIII.

(٢) محمد عابد الجابري : الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية - مقال منشور في كتاب : «مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية» . (ج. ١ ، ص. ٣١٣) طبع في تونس عام ١٩٨٥ ، بإشراف المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، ومكتب التربية العربي لدول الخليج . =

صحيح أن هذه النظرية العرقية قد تداعت - نظرياً على الأقل - في الغرب نفسه، وأصبحنا نجد من الغربيين من يجهر بالبراءة منها معلناً أن العلم المعاصر كشف طابعها الخاطيء والخطير معاً^(١)، إلا أن آثارها قد امتدت زمنياً طويلاً، وطالت باحثين من القرن العشرين، سواء أظهرت تلك الآثار من خلال الأحكام والنتائج المعلنة، أم ظهرت واضحة كاشفة، من خلال السعي النظري.

لقد رأينا فيما سبق^(٢) كيف حاول بعضهم التشكيك في عروبة المتنبي، لينتهي إلى رصد فخر أبي الطيب المفرط بأصوله العربية، ولا سيما أصوله اليمينية وكأن ذلك كان دفاعاً لما يمكن أن يحوم حول ذلك النسب من شك.

إلا أن ذلك التشكيك لم يكن غير سحابة لم يقف عندها الاستشراق طويلاً، بل تجاوزها ليبحث أسباب هذا الكلف بالعربية والعروبة عند الشاعر. ولم تغب قبضة «النظرية العرقية» عن بعض التفسيرات التي قدمتها تلك الدراسات التي سعت إلى تقديم أساس نظري «علمي» يمكن أن تستند إليه تلك التفسيرات.

وهكذا، فإن العرب - كأبناء فصيلتهم العبرانيين - تعاطوا لفترة طويلة الحياة الرعوية. وهم يقدمون - في تركيباتهم الأولية - نمطاً من القيم الصارمة الشبيهة بقيم الكتب المقدسة. ولكن أسباباً مختلفة، عقلية وسياسية، عدلت من أمزجتهم وأعطت انتاجهم الأدبي ألواناً جديدة. لقد جعلتهم دراسة الفلسفة مباحكين، وأفسدتهم المغازي.^(٣)

إن كل حروب الغزوات تبعث في المنتصرين تعميق الاحساس بالأصل «العرق»، وتؤدي طبيعياً إلى وضعية شبه عرقية، ذلك أن أبناء الغزاة يطالبون بهيمتهم، كحق وراثي، وبهذا المعنى فإن البشرية كادت تكون أبداً عرقية.^(٤)

= والكاتب يحيل إلى مصطفى عبد الرازق، في كتابه:

تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: ص ١٦ والاحالة إلى:

-E. Renan: Histoire Générale et système comparé de langues semitiques. Paris: 2 éd. P: 15-16 1

-L. Gautier: L'esprit sémitique et l'esprit aryen P. P 66-67 Paris, 1887.

(١) أ. ميكال: المتنبي شاعر عربي - بعض التأملات. ص ٢٢٥.

(٢) راجع قضية النسب.

(٣) A. Rémusat: Mélanges posthumes d'histoire et de la littérature orientales-Paris: 1843-P. 283

= J. Lecerf: la signification historique du racisme chez Mutanabbi (Recueil, Institut français de Damas, Beyroth (٤)

وقد كان هذا الاقرار الاستشراقي مدخلاً لاقرار أمر آخر هو أن «الغزو الإسلامي» لم يكن استثناء في هذا القانون «التاريخي» على أن الفكر الكوني للإسلام Lésprit universaliste دخل - هنا - في صراع مع العرقية^(١) الملازمة لكل غزو. فمن جهة، لم تكن خرافة المقاتل المسلم، الذي كان يفرض إيمانه بحد السيف، تمثل غير نممة خيالية للغرب.

لقد جاء المقاتل المسلم ليفرض هيمنة الإسلام، في وقت كان فيه الإسلام يختلط مع العرب والعروية. ومن جهة أخرى لا يقل صدقاً أن الهيمنة العربية كانت تهيم الهدي الديني حتى في البلدان التي لم يكن رد فعلها القومي يسمح لتلك الهيمنة بالاستمرار، كفارس مثلاً.^(٢) وإذا نحن أخذنا بعين الاعتبار كل شيء يتعلق بالحدث التاريخي في القرن السابع الميلادي، وجدنا أن الانتشار العربي لم يكن دينياً أساساً. انه هجرة شعوب وانفجار تسلطية عرقية، بالمعنى التجريبي وغير المحدد للكلمة، وهو المعنى الوحيد الذي يلائم التاريخ. ان الغزو الديني لم يأت الا بعد ذلك بزمان طويل.^(٣)

وإذا كان من الصحيح حقاً أن الفكر الرسالي هو الذي كانت له الغلبة في نهاية

1936).

وقد أعيد طبع هذا البحث كما أعيد طبع بحوث المجموعة كل على حدة، بصفة مستقلة، ونحيل الى هذه الطبقات المستقلة. هذا وقد ترجم بحث لسيرف هذا، د. أكرم فاضل، ونشر مع معظم بحوث المعهد الفرنسي بدمشق في مجلة المورد: م ٦ ع ٣/١٣٩٧ - ١٩٧٧، وهذا العدد خاص بأبي الطيب المتنبي، الا أن أسرة تحرير المجلة رأت أن تحذف تلك المقدمة النظرية المتصلة بدلالة العرقية في الحضارة العربية كلها، وأن تسقط بعض فقرات البحث المترجم معللة ذلك بقولها: «ان هذا البحث رغم جودته حافل بما يتناكر وسياسة المجلة وقد شأئت هيئة التحرير أن تسقط منه ما يחדش المؤلف المتواتر، كما استكفت بعنوانه الذي يراه القارئ (المغزى التاريخي للعروية في شعر المتنبي) عن العنوان - الأصل الذي كان: «المغزى التاريخي للعنصر العربي في شعر المتنبي». وغني عن البيان أنه لا بد أن نقف في دراستنا عند تلك المقدمة النظرية التي تساعدنا - وان اختلفنا معها بطبيعة الحال - على كشف طبيعة الرؤية الاستشراقية.

(١) أثرت ترجمة كلمة «Racisme» بـ «العرقية» بدل الترجمة المتداولة «العنصرية» ذلك أن جذر الكلمة الأخيرة لا يدل دلالة قوية على المدلول المستعمل في بحث لسيرف خاصة، وفي البحوث الغربية عامة.

المطاف، فانه لم يحقق ذلك بيسر، ولا دون التواء، ولا تنازلات مهمة. ان الشعور الإسلامي العام اليوم يتحمس لفكرة تقدم الإسلام في اليابان أو في أمريكا.

في حين كانت حركة الاهتداء الى الإسلام في العصر الوسيط تبعث أكثر من القلق عند الأرستقراطيين العرب ورجال الحكم. كان الأولون يدفعون قبول الصابئين الجدد عن قدم المساواة، وكان الآخرون يفكرون في خراج المملكة خاصة، حيث تسبب تلك الظاهرة نضوب أحد مصادره. ومع ذلك فان الحب القومي الذاتي نفسه يدفع العرب، ببعض الالتواء، الى أن ينصبوا أنفسهم دعاة للإيمان. أولاً يبقى، بعد انصرام عهد البطولات، لقبهم الدال على النبل، وميراثهم الثقافي؟ وهكذا كان الغزو الروحي يستوحي من نفس الشعور القومي. وقد بقي في نتائجه أكثر من دلالة: فحتى بعد الانفصال الإيراني، وضياح الأندلس، وابتعاد الهند وسواها من البلاد المنعزلة عن الإسلام، وحتى عندما سلبهم الغزو التركي السلطان، بقي للعرب بلاد شاسعة تأصل فيها نهائياً وجودهم اللغوي والثقافي. وفي هذه البلاد لم يعد الغزو العربي روحياً وثقافياً فحسب، بل عرقياً حيث ذابت الجماعات القديمة دون أن يبقى منها أي ذكرى.^(١)

ان هذا المنهج التحليلي الذي يعتمد لسيرف يكشف وجهاً من وجوه المنهج الاستشراقي المعتمد على اختزال الوقائع والأحداث وعزلها عن الوسط الحضاري الذي تنتمي اليه ممن أجل اطلاق أحكام قطعية. ولن ندخل في مباحثات جدالية مع النص، بالرغم مما يتضمنه من تناقضات ومغالطات، ولكننا نكتفي بالإشارة الى أن كثيراً من الردود على تلك المزاعم نجدها في كتابات بعض الغربيين أنفسهم، بله الكتابات الإسلامية.

ان القول بأن المقاتل المسلم كان يفرض ايمانه وهيمنته بالقوة يردّه التاريخ، وتفنده الوقائع فضلاً عن المبدأ الثابت الذي نجده في قوله تعالى:

﴿لا اكراه في الدين. قد تبين الرشد من الغي﴾.^(٢) وقد اهتم كثير من الغربيين بدراسة مفهوم الجهاد في الإسلام^(٣)، ولا سيما في علاقته مع مفهوم «الحرب المقدسة» في الغرب، ورغم أن بعضهم اجتهد في ردّ مفهوم «الجهاد» في الإسلام الى أصول

(١) Ibid.

(٢) البقرة الآية: ٢٥٥.

(٣) مثلاً Alfred MORABIA: La notion de "Gihad" dans l'Islam médiévale.. Lille, 1975.

يهودية^(١)، مميزاً بين مسيحية غربية خرجت عن التعاليم الأصلية للنصرانية، بتبنيها مفهوم «الحرب المقدسة» لمواجهة «الجهاد الإسلامي» ومسيحية شرقية ظلت وفية لأصولها القائمة على السلام، إلا أن الدراسة المتأنية لم تمنع من أن يظهر - على يد الغربيين أنفسهم - أن مفهوم «الجهاد» في الإسلام لا يطابق ما ذهب إليه لسيرف. ولا بد من التمييز بين حالتين: حالة الهجوم وحالة الدفاع.

«مبدئياً، لم يكن الجهاد الصيغة العادية الأقل بروزاً في العلاقات بين الإسلام والكافرين، انه يمثل فريضة اجتماعية ماضية - حسب الحديث الشريف - الى يوم القيامة.

إن هذه «الحرب المقدسة» صارت أكثر وجوباً عندما يكون الإسلام المعرض للغزوات من قبل الكافرين، كما كان الشأن في زمن الصليبيين»^(٢).

وقد حاول «سيفان» أن يقدم لنا دلائل من التاريخ، فكان من بين ما ساقه أنه «في الربع الثاني من القرن العاشر الميلادي» تحملت الامبراطورية البيزنطية، التي جدد شبابها الأسرة المقدونية، من جديد وبحيوية، الحرب ضد المسلمين، وحين قادت غزوة على نطاق واسع شملت أرمينية والجزيرة وقاليقلا. لقد ولدت هذه الصدمة العنيفة انتفاضة إسلامية، عسكرية أساساً ولكنها روحية أيضاً^(٣).

وأما القول بأن اهتداء الناس الى الإسلام كان يثير القلق والاستياء، عند مسلمي العصور الوسطى، لأنه يساعد على نضوب مصدر من مصادر الخراج، فهو من باب تطبيق الشاذ على المطرد لا العكس.

وهي فكرة اذا قابلناها بالفكرة السابقة ناقضتها، اذ كيف يحمل الناس على الإسلام بحد السيف، فاذا أقبلوا طائعين يدخلون في دين الله أفواجا أثار ذلك قلقاً، طلباً لعرض زائل؟ وانما مصدر هذه الفكرة ما رواه المؤرخون المسلمون من أن كثيراً من أهل مصر، من القبط، اعتنقوا الإسلام طواعية، مما سبب نقصاناً في الخراج، وأصبح هذا الأمر (خلال خلافة عمر بن عبد العزيز ظاهرة تستحق التأمل والتفكير،

(١) M. Canard: Byzance et les musulmans du proche orient London, 1973. PP: 605-610

(٢) E: Sivan: L'islam et la croisade, idéologie et propagande dans les réactions Musulmanes aux croisades

Paris, 1968. P:6

Ibid: P, 11 (٣)

حتى ان والي مصر وهو أيوب بن شرحبيل بن أبرهة بن الصباح، اقترح ألا يعفى من يدخلون في الإسلام بعد ذلك من الجزية، ولكن الخليفة التقي أبي أن يجيب هذا الوالي الى طلبه قائلاً: ان الله بعث محمداً داعياً ولم يبعثه جابياً^(١).

وأما القول بأن الفتح لم يكن دينياً أساساً، بل كان هجرة شعوب وانفجار تسلطية عرقية، فلا يحتاج اسقاطه الى جهد كبير، ونحن نعلم أن الإسلام منذ نشأته، وفي زمن الفتوح، كان يضم أجناساً مختلفة، فكان منهم بلال الحبشي وسلمان الفارسي وصهيب الرومي، رضي الله عنهم جميعاً، ولم يكن هؤلاء الساقة.

ولكن لسيرف لا يقف عندما سبق ذكره، بل هو يتقدم لي طرح خرافة أخرى تتمثل في معادلة: العربي مقابل المسلم. فلم يعد هناك قط مسلم في البلاد العربية لا ينحدر من أنقى عروق الجنس العربي. لقد حقق انتشار الإسلام اذن، هذه المعجزة، بمعزل عن الدين، هذا النموذج الناصع الذي يمنحنا اياه تاريخ غزو عرقي . . . وهكذا يحتفظ العامل العرقي بأهميته إلى جانب الحقيقة الدينية^(٢) وهكذا أيضاً يصح الحديث من بعد، عن إسلام عربي، وإسلام غير عربي. «ان المتنبي أحد كبار شعراء الإسلام العربي»^(٣).

ولعل مرد هذا التقييم يكمن، من ضمن ما يكمن فيه، في كون النفس الإسلامي واضح جداً في شعر أبي الطيب، اضافة الى ما يَنْضج به ذلك الشعر من حب العرب والعروبة.

ان أ. ميكال لا يرضى بالوقوف على الأرض التي كان يقف عليها مستشرق مثل لسيرف، فهو يرى أن مصطلح «العرقية» المستعمل من قبل لسيرف، قد أصبح متجاوزاً شيئاً ما «وأظنّ - يقول ميكال - أن لسيرف كان سيتحدث اليوم عن القومية: Le nationalisme، باعتبار شعر المتنبي يدافع أقل بكثير عن القيم الإسلامية الخالصة مما يدافع عن الماضي والتقاليد العربية»^(٤).

ان أ. ميكال، وهو يتحدث عن عروبة المتنبي، يحرص على تحديد المقصود

(١) مصطفى أبو ضيف أحمد: دراسات في تاريخ الدولة العربية - الدار البيضاء ١٩٨٣ ص: ٣٤٨.
وهو يحيل الى طبقات ابن سعد الكبرى: ج ٥: ٢٨٣.

(٢) Lecerf: P. 3

(٣) G. Wiet: Introduction a la littérature arabe. P: 149

(٤) مراسلة خاصة، أشير اليها سابقاً.

بكلمة (عربيّ) فيقول: «ان ما نعينه هنا بكلمة (عربيّ) كل كائن أراد أن يعرف نفسه بهذه الصفة، أعني كمساهم في حضارة كان العربيّ دلالتها ووسيلة نقلها، بصرف النظر عن الأصول العرقية والانتماءات القطرية، والقانونية، وحتى الدينية»^(١).

إن هذا التعريف الحضاري الذي يقدمه أ. ميكال لكلمة (عربي) متقدم جداً، فهو من جهة يتجاوز التفسيرات العرقية، وهو من جهة أخرى يذكرنا بالتحديد النبوي لـ (من هو العربي)، إذ تجعل الأحاديث النبوية العربية اللسان، فمن تكلم العربية فهو عربيّ.^(٢)

ومن الغريب حقاً أن بلاشير يرسل لمحات شاردة عن مفهوم العروبة، لعلها كانت هي التي أوحى إلى ميكال - وهو شديد الإعجاب بأستاذه بلاشير - بذلك التعريف، ومن تلك اللمحات قوله: (انني مع ذلك لا أعطي كلمة «عربي» معناها العرقي = «الاثني» بل معناها اللغوي)،^(٣) ولكن هذا المفهوم كثيراً ما يخونه عند التطبيق وكأن قبضة رينان لا ترحم.

- فما مظاهر العروبة في شعر المتنبي، وما أسبابها؟

تكاد الدراسات الاستشراقية كلها - من لسيرف إلى ميكال «على ما بينهما من تباين» - تجمع على تضخم الشعور العربي في القرن الرابع على حساب الحس الإسلامي الذي كان يعرف تضاملاً ملحوظاً.

لقد كانت القرون السالفة واقعة تحت ميسم الصراع الشعبي، إذ كانت الشعوب المغلوبة على أمرها (١) تطالب بالمساواة (وأحياناً بأكثر من المساواة، وذلك باسم الخدمات التي تقدمها للعلوم والفنون وباسم الفلسفة الاغريقية والطب الفارسي والفلك الهندي^(٢)) أما في عصر المتنبي فقد أخذ الصراع مظهراً مختلفاً كل الاختلاف، وتحول إلى مجال عرقي تماماً... لقد أصبح الحديث عن الإسلام أقل بكثير مما كان

(١) المتنبي شاعر عربي: بعض التأملات. ٢٢٥.

(٢) روى ابن كثير عن معاذ بن جبل أن الرسول، ﷺ، قال: «ألا ان العربية اللسان، ألا ان العربية اللسان».

وروى الحافظ ابن عساكر بسنده عن مالك، قال عليه الصلاة والسلام: «ليست العربية بأحدكم من أب ولا أم، وإنما هي اللسان، فمن تكلم بالعربية فهو عربي».

(٣) Un poète arabe, 263

(٤) لسيرف / فاضل: المورد، العدد المذكور - ٨٤.

من قبل .^(١) ولذلك كان المتنبي يدافع عن التقاليد العربية أكثر مما كان يدافع عن القيم الإسلامية الخالصة .^(٢)

ان الاشادة بالعروبة، والانتصار للعرب واضح عند المتنبي، ولكننا لا نحتاج الى جهد كبير لنعرف أن الحس الإسلامي في شعر أبي الطيب كان قوياً، وحسبنا أن نعود الى روميته حيث يتجلى الصراع بين الشرك والتوحيد، والكفر والإسلام:

ولست مليكاً هازماً لنظيره ولكنك التوحيد للشرك هازم

XXXXXXXXXXXX

- ألا أيها السيف الذي ليس مغمداً ولا فيه مرتاب ولا منه عاصم
هنيئاً لضرب الهام والمجد والعلی وراجيك والإسلام أنك سالم^(٣)
وهذا أمر طبيعي في روميته، فقد كان الصراع بين فكرتين، وبين عقيدتين، ولم يكن بين جنسين أو عرقين.

وقد ظل النفس الإسلامي واضحاً حتى في الأشعار التي وجهها أبو الطيب من العراق الى سيف الدولة بعدما فرقت بينهما الأيام، بل هو لا يقف عند الاشادة بما يتصف به الممدوح من صفات دينية حتى يسفه دين الصليب كما هو واضح في بائيته المتقاربة التي منها:

سَبَقَتْ إِلَيْهِمْ مَنَائِهِمْ	ومنفعة الغوث قبل القطب
فخروا لخالقهم سُجُوداً	ولو لم تُغثُ سجدوا للصلب
وكم ذدت عنهم ردئ بالردى	وكشفت من كُرب بالكُرب
وقد زعموا أنه إن يعد	يُعذ معه الملك المعتصب
ويستنصران الذي يعبدان	وعندهما أنه قد صلب
ليُدفع ما ناله عَنْهُمَا	فيا للرجال لهذا العجب

(١) Le cerf: P-7

(٢) أ. ميكال: الرسالة السابقة، ويعالج ميكال قضية اثبات الوجود العربي، في مواجهة العناصر غير العربية، ولا سيما الفارسية، من خلال تحليله لنص من ألف ليلة وليلة (قصة عجيب وغريب) وأن كان التوحيد بين الإسلام والعروبة واضحاً، هنا.

A. Miquel: Quelques reflexions sur un conte des mille et une nuit (C.E.A.L) n 1-1976-PP 19-27

(٣) البرقوقي: ١٠٧/٤ - ١٠٨.

ثم هو يذهب بعيداً ، فيسخر من أولئك الذين يزعمون الانتساب للإسلام وما لهم منه غير الاسم :

أرى المسلمين مع المشركين اما لعجز واما رهب
وأنت مع الله في جانب قليل الرقاد كثير التعب
كأنك وخذك وخذته ودان البرية بابن وأب^(١)
ولعل دوممين أصاب كبد الحقيقة عندما قال، معلقاً على ذلك الحس
الإسلامي : «ولقد ساهم دور المجاهد هذا بوضع المتنبي في عداد الشعراء الذين
ساروا في طريق الملة السمحة»^(٢).

ومن مظاهر العروبة، ذلك التعصب العرقي لكل ما هو عربي عامة، وكل ما هو
يمني خاصة لأن والد المتنبي «كان يدعي أنه من عرب الجنوب، من جعفي، القبيلة
اليمنية»^(٣). وقد تعددت لبوسات ذلك التعصب، فهو قد يظهر حين تنغرس أفكار أبي
الطيب في الماضي كتعصبه للشاعرين أبي تمام والبحتري، وكلاهما من طيء، من
عرب الجنوب،^(٤) وقد كان هذان الشاعران (يمثلان بخاصة الكلاسيكية العربية في
مواجهة المحدثين! الذين لم يحتفظ المتنبي من أعمالهم الا بما يبدو له متلائماً مع
هذه الكلاسيكية).^(٥) كما يظهر في موقفه من معاصريه، لنزعتة اليمنية.^(٦)

لقد كان يملك ذلك التفوق الذي لا يجادل فيه، بانتمائه الى العرق العربي،
النبيل رغم انحطاطه، وهكذا ينتهي منطقياً الى أنه هو أيضاً قد ولد ليحكم الناس.
ومع ذلك فان هذه الكبرياء العجيبة لم تكن قادرة على الزهو الحق، اذ كانت تتضاءل
أمام ذوي النفوذ الجدد الذين كان يكرههم. لقد كان يتملقهم ويستجديهم^(٧). وكم
كان سعيداً عندما يوفق الى ممدوح عربي، كما كان الشأن عندما التقى بالأمير بدر بن
عمار بن اسماعيل.

(١) نفسه : ٢٣١/١ - ٢٣٢.

(٢) المتنبي وأسباب مجده : ص ١٧ (من النص الفرنسي)، ص ٧٣ (من الترجمة).

(٣) Un poète arabe, 23

(٤) Ibid, 32 - ميكال : المتنبي شاعر عربي - ٢٢٩.

(٥) المتنبي شاعر عربي . ٢٢٩.

(٧) Ibid, 56

(٦) Un poète arabe, 38

لقد كان هذا الأمير عربياً، (أو يزعم أنه كذلك. ولكن المؤرخين لا يعرفونه الا باسم بدر الخرشنّي). (١)

وترانا هنا مضطرين للوقوف، من أجل تصحيح وهم كبير، وقع فيه بلاشير. ان بلاشير يشك أولاً في عراقية نسب بدر بن عمار وعرويته، فهو يرى أنه (يزعم أنه كذلك) وهو يقول ان المؤرخين لا يعرفونه الا باسم بدر الخرشنّي. وهو قد عقد الفصل الخامس من القسم الأول من دراسته لعلاقة أبي الطيب ببدر بن عمار، وسماه: أبو الطيب المتنبي وبدر الخرشنّي. (٢) لقد خلط هذا المستشرق الكبير خلطاً قبيحاً بين شخصيتين هما: بدر بن عمار الأسدي، ممدوح المتنبي، العربي صليبة، وبدر الخرشنّي. (٣) بل ربما خلط بين هذين، وبين الخرشنّي المذكور في شعر أبي الطيب. فقط لاحظ بلاشير أن بدر بن عمار بن اسماعيل، ممدوح المتنبي، يلقبه شراح الديوان (الأسدي) و (الطبرستاني)، وعنده أن اللقب الأول يستند على قراءة بيت لأبي الطيب، قراءة قابلة للنقاش، وأما اللقب الثاني فهو دالّ على أصل بدر.

وهنا يحق لنا أن نتساءل كيف جاز عند بلاشير أن ينسب هذا القائد الى طبرستان، ثم الى خرشنة (وخرشنة من بلاد الروم)؟ (٤) ويلاحظ بلاشير أن التشابه كبير بين بدر الخرشنّي، وبين بدر بن عمار ممدوح المتنبي (٥)، مما يدل على أنهما شخص واحد.

فمن هو بدر بن عمار الأسدي؟ ومن هو بدر الخرشنّي؟

أما بدر بن عمار الأسدي، فان أبا الطيب يعرفنا به في شعره، فيقول:

الى البدر بن عمار الذي لم يكن في غرة الشهر الهللاً

(١) Un poète arabe, 95

(٢) Un poète arabe, 95-104

(٣) ومن المؤسف حقاً أن كثيراً من الدارسين العرب تابعوا بلاشير في هذا الوهم. انظر: طه حسين (مع المتنبي) ص: ١٢٤، حيث يتابع بلاشير، ويجعل الشاعر يمدح بدرأً وكان قد هجاء من قبل في قوله: فولى بأشياعه الخرشنّي كشاء أحسن بزار الأسود.

يوسف الحناشي: الرفض ومعانيه في شعر المتنبي، تونس ٢٠٣/٨٤ / محمد يوسف نجم: من خلاص الفرد الى خلاص الجماعة (مهرجان المتنبي / بغداد ١٩٧٧. ص: ٥٢) هذا وقد خلط بلاشير أيضاً، في مكان آخر، بين جعفر بن كيغلع واسماعيل بن كيغلع، مستدلاً بذلك على تقلبات أبي الطيب في مدح مهجويه أو هجو ممدوحيه (انظر: ص ٨٢، ص ١١٤ من دراسته).

(٤) Un poète arabe, 95، وعن موقع خرشنة، انظر ص: ١٥٦ هـ. ١.

Ibid, 95 (٥)

- حسام لابن رائق المرجي حسام المتقي أيام صلا
 سنان في قناة بني معد بني أسد اذا دعوا النزالاً^(١)
 فالممدوح اذن عربي صليبة، من بني أسد من معد، ولم يكن أبو الطيب يلقي
 القول جزافاً، وهو الذي طالما كشف خفايا الأنساب. وقد كان بدر عندما مدحه أبو
 الطيب بهذه القصيدة حساماً لابن رائق، يوم كان ابن رائق حساماً للمتقي. وقد كان
 المتقي خليفة بين سنتي (٣٢٩ - ٣٣٣هـ). ومنذ توليه الخلافة أنعم على ابن رائق بأن
 جعله أمير الأمراء،^(٢) وكان ابن رائق، قبل خلافة المتقي، وقد استولى على الشام عام
 ٣٢٨هـ، ودخل في حرب مع محمد بن طغج الاخشيد ثم اصطالحا (على أن تكون
 الرملة وما وراءها الى مصر للاخشيد، وباقي الشام لمحمد بن رائق)^(٣).

وفي هذه الفترة، ولي ابن رائق بدر بن عمار الأسدي حرب طبرية،^(٤) فمن هنا
 تبين لنا مكانة بدر السياسية والحربية، وطبيعة الصلة التي كانت تربطه بكبراء عصره.

وأما بدر الخرشنى، فهو قائد أعجمي (رومي) من قواد الخلافة، وكان من أنصار
 مؤنس المظفر، فكان من الذين خرجوا معه، يوم خرج مؤنس، وسار الى بغداد، يرجو
 عزل المقتدر، عام ٣٢٠هـ^(٥).

وكانت له مواقف مشهودة في ردع الخارجين من القرامطة، ومن الأرمن أيضاً^(٦)،
 وتولى الحجابة زمناً^(٧)، (ثم جرت له أمور، ببغداد، فصرف عن الحجابة سنة ٣٣٠هـ،
 وقلده المتقي طريق الفرات، فسار الى الاخشيد محمد بن طغج، أمير مصر،
 مستأماً، فأمنه الاخشيد وولاه امرة دمشق، فوليها شهرين، ومات في ذي القعدة سنة
 ٣٣١هـ).^(٨) ويبدو أن هذا الخرشنى هو غير الخرشنى المذكور في دالية أبي الطيب

(١) البرقوقي: ٣/٣٤٢. (٢) ابن الأثير: ٨/٣٧٥.

(٣) ابن الأثير: ٨/٣٦٤. (٤) البرقوقي: ٢/٨٦ - اليازجي: ١٣٢.

(٥) صلة تاريخ الطبري: حوادث سنة ٣٢٠هـ.

(٦) نفسه: حوادث سنة ٣١٩هـ.

(٧) نفسه: حوادث سنة ٣٢٠هـ.

هذا ويسجل بلاشير نفسه أن الخرشنى تولى الحجابة (ص ٩٦) وفي خبر الخرشنى أيضاً ما يدل على
 أنه تولى الشرطة. (ابن الأثير: ٨/٣١٤).

(٨) محمود شاكر: المرجع المذكور: ١/١٢٣.

(من صفحات المقدمة: قصة هذا الكتاب).

التي مدح بها محمد بن طغج ، فقال :

ولو لم أخف غير أعدائه عليه لبشرته بالخلود
رمى حلباً ينواضي الخيول وسُمِرَ يُرْقَنَ دماً في الصعيد
وبيض مسافرة ما يُقَمِّد نَ لَا فِي الرقاب ولا في الغُمود
يَقْدُنَ الفَنَاءَ غداة اللقاء إلى كل جيش كثير العديد
فولّى بأشياعه الخرشني كشاءٍ أَحْسَ بزار الأسود

على الرغم من أن بلاشير يرى أن الخرشني المذكور هو بدر الخرشني ، وأن بدر الخرشني هو بدر الأسدي ، ممدوح المتنبي !! فليس في سيرة بدر الخرشني ما يشير الى أنه دخل في صراع مع الاخشيدي ، واكتفت الشروح بالإشارة الى أن الخرشني ، نسبة الى خرشنة ، من الروم^(١) . وقد ساق محمود شاكر أحداثاً وقعت بين المسلمين والروم عام ٣٢٢هـ ، ورجح أن يكون المقصود بالخرشني (ملك الروم)^(٢) .

ومهما يكن من أمر الخلاف حول شخصية الخرشني المذكور في شعر أبي

(١) التبيان : ٣٤٤/١ . اليازجي : ٤٨ . أما البرقوقي فقد قال : «والخرشني هو بدر الخرشني ، أحد قواد الدولة العباسية ، وقد كان والياً لحلب ، وهو منسوب الى خرشنة بلد من بلاد الروم» ٦٦/٢ وقال قبل ذلك حين عرض لسيرة أبي الطيب في مقدمة الشرح : «والخرشني هو: بدر الخرشني والي حلب من قبل الخليفة العباسي ، وثابت في كتب التاريخ أن الاخشيدي استولى على حلب سنة أربع وعشرين وثلاثمائة بعد أن تركها الخرشني الى بغداد» فان كان أبو الطيب يقصد بهذا البيت (فولي بأشياعه الخ . . .) نزوح الخرشني الى بغداد قبل استيلاء الاخشيدي على حلب ، فيكون سجنه في هذه السنة أو التي تليها» ٣٠/١ وأخشى أن يكون هذا الذي ذكره البرقوقي وهما لحقه من بلاشير ، فهو عندما أصدر الطبعة الأولى من الشرح (١٣٤٩هـ/١٩٣٠م) لم يأت بشيء من هذه الأخبار ، ولكنه عندما أصدر الطبعة الثانية (١٣٥٧هـ/١٩٣٨م) بعد ظهور مقال بلاشير في دائرة المعارف الإسلامية ، وبعد صدور كتابه عن المتنبي ، أثر البرقوقي (لمناسبة هذا الشرح الجديد والاحتشاد فيه ، والعمل على جعله مجدياً عما عداه) أن يتبسط شيئاً في سيرة المتنبي . فكان منه ما كان . وما يراه ثابتاً في كتب التاريخ غير ثابت . والسذي في كتب التاريخ أن الخليفة الراضي في السنة ٣٢٤هـ ، «قلد محمد بن طغج أعمال مصر مضافاً الى ما بيده من الشام ، وعزل أحمد بن كيغلع عن مصر» (ابن الأثير ٣٢٨/٨) وقد سبق أن محمد بن رائق نازع الاخشيدي على الشام ، وانتزع منه قسماً كبيراً منها ، وقلد بدر بن عمار الأسدي حرب طبرية .

(٢) المتنبي : ١٠٧ .

الطيب، فمن المؤكد قطعاً أن بدرأ الخرشني هو غير بدر بن عمار بن اسماعيل الأسدي ممدوح أبي الطيب.

ونعود - بعد هذه الوقفة الاضطرارية - الى ما كنا فيه .
لقد كان أبو الطيب يرى أمامه انهيار الوجود العربي .
فما طبيعة هذا الانهيار؟

يرى لسيرف أنه كان انهياراً تدريجياً للسلطان الدنيوي .^(١) ولكن المتتبع المتأنى لسيرة أبي الطيب وشعره يرى أن هذا الانهيار حضاري ، وقد وقف المتنبي حياته وشعره على التصدي للانهار الحضاري ، الذي كان من مظاهره غلو العجم في الفخر بمآثرهم ، هذا الاتجاه الذي بلغ أوجه في القرن التالي ، مع الشاعر الفارسي رودكي ، ومع الفردوسي خاصة في الشاهنامه (كتاب الملوك)^(٢).

وقد عالج الاستشراق عروبة المتنبي أو (تعصبه العرقي) من خلال جملة من المحاور أهمها:

١ - الشعوبية : لقد وقف أبو الطيب موقفه المتصلب من قضية العروبة ، دفاعاً عن قيم كان العرب هم المجسدين لها حقاً . (فالمتنبي يمثل في الحقيقة نموذجاً «في عصر انتشرت فيه واتسعت أصداء المناهضات للعرب والمناقشات الشعوبية» للحمية العنيدة المناهضة عن عرقه ، وهو يمثل روح القومية العربية بقدر ما يتسع لها زمانه وحالته الشخصية ، لا بالطريقة التي كان سيكون عليها ، بلا شك ، لو كان يعيش بيننا اليوم).^(٣)

وقد رأى بعضهم أن أبا الطيب المتنبي انما مدح سيف الدولة ، ورآه جديراً بأشعاره ، لأن سيف الدولة كان الأمير العربي الوحيد بين الطامعين الأجانب ، وكان

(١) Lacerf: P: 9

(٢) وقد لاحظ مينار أنه رغم النزعة المناهضة للعرب في الشعر الفارسي ، كان ذلك الشعر خاضعاً لا للذوق العربي فحسب ، بل أيضاً للتعايير العربية ، كما نرى ذلك عند منوت شهري ، معاصر الفردوسي . B. de Maynard: la poesie en perse, P: 25 وسنفصل القول في هذا الموضوع ، في فصل لاحق .

(٣) Lacerf: PP: 6-7 - الترجمة العربية : ص ٨٤ .

وقد نبهت سابقاً الى أن الترجمة العربية تسقط بعض الجمل أو الفقرات ، أراني مضطراً الى اضافتها أو تعديلها ، راجياً ألا يعتبر ذلك مساً بمنزلة المترجم .

يبعث حماسة أعداء الشعوبية، وكان بطل الجهاد أيضاً.^(١)

ونحن لا نشك في أن انتصار أبي الطيب للعرب كان واضحاً، ولكننا لا نميل أبداً إلى تفسيره تفسيراً عرقياً، رغم تواطؤ الدراسات الاستشراقية والعربية على السواء، على هذا التفسير، حتى أن ناقداً أدبياً كمحمود شاكر، يعلل امتناع أبي الطيب عن مدح الوزير المهلب بقوله:

«وكان السبب في سوء ردهم - يعني هؤلاء الذين رغبوا إلى الشاعر أن يمدح الوزير - أن أبا الطيب، كما علمت، لم يكن يرضى أبداً عن هؤلاء الأعاجم الذين مزقوا الدولة العربية وتقاسموها بينهم - ونعني منهم هنا بني بويه - وكان المهلب وزير معز الدولة البويهى، وكان مشايعاً لهم في كثير». ^(٢)

فلو كان ذلك السبب ضربة لازب، لما مدح أبو الطيب كافور، ودلير بن لشكروز، وابن العميد، وعضد الدولة البويهى، وسوى هؤلاء من الأعاجم، وإذا كان أبو الطيب قد انقض على مدحه ببعض هجائه، كما فعل مع كافور، فأننا لا نشك في أنه أخلص الودّ لبعض أولئك الأعاجم، كفاتك المجنون، الذي مدحه في مصر، ثم مات فرثاه رثاء مرّاً مرتين. ولذلك نرى أن التفسير العرقي هنا قاصر. فأبو الطيب لم يكن ينظر إلى العروبة نظرة ضيقة، بل كان ينظر إليها باعتبارها مجموعة من القيم الحضارية، ولذلك قال في ابن العميد:

عربي لسانه فلسفي رأيه، فارسية أعياده^(٣)
ولذلك أيضاً عرض بالعرب الأعراب، عندما حادوا عن قيم الحضارة العربية الإسلامية، ومالوا أعداء الخلافة، فقال في القصيدة التي مدح بها القائد الفارس دلير بن لشكروز:

أرادت كلاب أن تفوز بدولة لمن تركت رعي الشويها والابل^(٤)
أبى ربها أن يترك الوحش وحدها وأن يؤمن الضب الخبيث من الأكل
وهنا لا ينبغي أن يفوتنا التنبيه على ما لوحظ عند أبي الطيب من تمييز بين السادة والعبيد، ولا سيما في بيته الصارخ:

(٢) المتنبي: ٢٧١/١.

(٤) نفسه: ١١/٤.

(١) G. Wiet: Intr P: 149

(٣) البرقوقي: ١٥٠/٢.

وما في سطوة الأرباب عيب ولا في ذلة العبدان عار^(١)
وهو بيت خطير في فلسفة المتنبي ورأيه في الناس والحياة. وأين هذا من قوله:
بكل أرض وطئتها أمم ترعى بعبد كأنها غنم^(٢)
إن كان يريد بيته هذا التحريض^(٣)

لقد ذكر بلاشير أن أبا الطيب كان متأرجحاً بين كبريائه «النزقة» النابعة من كونه عربياً خالصاً، ورجلاً ذا شأن، وبين ما تملي عليه الأيام من الركوع بين يدي من كان يحتقرهم في قرارة نفسه. ولذلك كان من الممكن أن يسخر موهبته في بداية حياته الشعرية لخدمة كافور الذي كان يتباهى هو أيضاً بحماية «الفنانين» ولكنه لم يربط مصيره بمصير كافور - والاشيدين - لسبب بسيط، وإن كان ذا أثر قوي على هذا الفكر الملبد بالتفوق العرقي: لقد نشأت في شمالي سوريا امارة عربية بقيادة أمير لا يضاهي مزاياه الشخصية الاكرم أصله^(٤). وهكذا ينصرف أبو الطيب عن العبد الزنيم الى الأمير العربي، ولكن الى حين، إذ ان كبريائه ستنتهي الى الصنم بعد ذلك ببضع سنوات ليجد نفسه راکعاً بين يدي زنجي وعبد قديم^(٥).

وقد كان يطمع أن يحقق له كافور بعض مآربه، فلما أخلف الوعد صب حممه عليه فاذا هو «يسب كافور، لا لقبح منظره فحسب، ولكن لقبح روحه وعرقه أيضاً»^(٦). وقد عمقت هذه النكسات احساس أبي الطيب بحقه المهضوم، فسيطر عليه التشاؤم. ولم يكن تشاؤم أبي الطيب ثمرة انعكاس ميتافيزيقي أو ديني، كما هو الحال عند شوبنهاور، أو أبي العلاء المعري، بل كان سببه ذاته نابعاً من (ارادة القوة)^(٧)، أي تلك الغريزة الحيوية التي تنزع، قهراً، الى فرض سيطرتها على الناس لأن الشاعر يرى نفسه فوق كل الكائنات، ولكن حب الغلبة، الذي انتهى الى ثورة متشائمة جعل (ارادة القوة) عند أبي الطيب مزيجاً من الكبرياء، والأنفة، والكراهية، والنبيل، والشجاعة،

(٢) نفسه: ١٧٩/٤.

(١) البرقوقي: ٢١٦/٢.

(٤) Ibid

(٣) Un poète arabe: 112

(٥) Joseph Daher: Essai sur le pessimisme chez le poète arabe Al-Mutanabbi-Arabica-IV-1957-P. 50.

(٦) Ibid: 42-45

ومن الأمور الدالة هنا، أن ضاهر وهو يتوسع فيما بدأه بلاشير، انما يكرر ما قاله ناقد غربي، كما كرره بلاشير من قبل، هو العقاد، الذي بين أن أبا الطيب يميز بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد، وقارن بينه وبين كل من نيتشه ودارون (مطالعات: ٢١٢ - ٢٥٧).

والخبث، التي تكاد تظهر في كل صفحات الديوان.^(١)

ان اخفاق المتنبي جعله أمام اختيارين: اما الاستسلام واما ركوب القوة. أما المتنبي الذي لم يكن يملك شيئاً من خصائص الانسان الرزين، ولا الانسان المؤمن! فلم يكن بإمكانه تحمل هذا الحكم القاسي ببرودة أعصاب ولا أن يستسلم عن طواعية... فقد كان مفهومه للحياة منحصرأ في (النفعية الفردانية). إنه لا يحمل حياته الخلقية على قيمة موضوعية، وإنما على القيمة الذاتية لشخصيته الموهوبة كل أنواع الكمال في نظره.

ان موقفه اذن سيكون هو الثورة ضد جميع الناس وكل الأشياء^(٢).

ان محاولة ضاهر، تبدو مغرية من حيث تسلسها المنطقي، فهي تبدأ بتسجيل ظاهرة التشاؤم، لتنتقل الى البحث عن الأسباب، متتية الى نتيجة هذا التشاؤم الذي آل الى ثورة عارمة ضد الناس أجمعين: الحساد - الأمراء - كافور - المرأة الخ... ولكن تأمل الشواهد التي استند اليها الكاتب يؤول الى أن يسلب التجربة مصداقيتها، ذلك بأنه يستشهد على الثورة التي رآها نتيجة اخفاق أبي الطيب عند الأمراء، وآخرهم كافور، بأشعار يرجع معظمها الى مرحلة الصبا. كالميمية: «ضيف ألم برأس غير محتشم»، والرائية التي في مدح الأنطاكي علي بن أحمد بن عامر:

أطاعن خيلاً من فوارسها الدهر وحيداً وما قولي كذا ومعني الصبر^(٣)
وهي من شعر الشباب الذي قاله قبل أن يتصل ببدر بن عمار. ثم انه يبالغ حين يلتمس التشاؤم في كل ما قاله أبو الطيب، كقوله في المرأة:

إذا غدرت حسناء وفّت بعهدا فمن عهدا ألا يدوم لها عهد^(٤)
وعندما يخلص الى الجانب الفلسفي من تشاؤم المتنبي، يعود الى المقارنة بينه وبين نيتشه، ليؤكد أن (الانسان الأعلى) عند المتنبي ليس هدفاً ينبغي أن يدرك، كما هو الشأن عند الفيلسوف الألماني، عن طريق تجلي ارادة القوة، ذلك بأن أبا الطيب هو نفسه ذلك (الانسان الأعلى) بقضه وقضيضه.

انه من الصعب - في نظر ضاهر - تقدير تشاؤم المتنبي فلسفياً. ان القيمة الأدبية لديوانه قد تغطي، دون أن تحطم، ديمومة تناقض وجودة: احتقار أمور هذه الحياة

(٢) Ibid: P.P: 47-48

(٤) نفسه: ١٠٤/٢.

(١) Ibid: P: 44

(٣) البرقوقي: ٢٥٢/٢.

الدنيا، والتأسف على عدم حصوله منها على ما يستحقه. وهكذا ينتهي الى أن أبا الطيب حين انتبه الى حقيقة الوضع الانساني، كان الأوان قد فات لتصحيحه المسيرة.

وهنا أيضاً يستشهد بقول الشاعر:

ما لمن ينصب الجبائل في الأَرْضِ ومرجاءه أن يصيد الهللاً^(١)
وهو بيت متقدم في الزمن نسبياً، اذ قاله الشاعر عام ٣٤٤هـ، أي في مرحلة سيف الدولة، وفي قمة مجده، وفي استواء عوده، (فقد كان في الأربعين). ثم انه يسلم البيت من سياقه في القصيدة، اذ البيت تعريض بملك الروم الذي يريد أن يصيد الهلال: سيف الدولة.

٢ - التبدلي: يقول دوماً مبین:

(أياً كانت الزوايا التي ننظر منها الى المتنبي فاننا نعود فنتبين في شخصه العروبة. ولكننا قد لا نظل مطلقاً في كبد الحقيقة اذا عزوناها باديء الامر الى احترامه للقصيدة الجاهلية، المطالبة بالتكليف لذوق العصر: انها بالأحرى من عمل الشعراء العرب، أسلافه المباشرين، وهو لم يصنع أكثر من تجويدها وازفائها الرونق والبهاء عليها. ان المتنبي هو الممثل الأعظم للشعر العربي الصميم، في خريف معركة الشعوبية).^(٢)

ويحدثنا هذا الباحث عن تسلط البويهيين الشيعة^(٣) على بغداد، في مقابل البيئة العربية الخالصة، في بلاط الحمدانيين، مشيراً الى أن كتاب بلاشير يغنينا عن الإشارة الى المظهر العرقي في أشعار المتنبي، هذا المظهر الذي يجمع بين العزة الشخصية والقومية، ومع ذلك لا تبدو عزة الشاعر أحياناً إلا روصماً، وان كانت أحياناً أخرى تظهر في خيلاء:

واني لنجم تهتدي به صحبتي اذا حال من دون النجوم سحاب^(٤)

(١) نفسه: ٢٦٤/٣ - وانظر: J. Daher: P. 54

(٢) الترجمة العربية، ص: ٧٠ - النص الأصلي ص: ٩.

(٣) سقطت في الترجمة العربية فقرة تتحدث عن تشيع البويهيين الذين (انتهى تشيعهم الى «تعجيم» شكل ديني أدى - مع ذلك الى التقديس الخاص للأسرة المثل للعروبة، أي أسرة النبي ﷺ) ص: ١٠.

(٤) البرقوقي: ٣١٦/١.

ويتحول الاحساس بالعروبة الى عامل من عوامل تكريس (الاتباعية) في الفن .
ان الحرص على المظاهر البدوية في شعر أبي الطيب ليس غير انتصار للعروبة ، فهو
عندما ينشد سيف الدولة :

بغيرك راعياً عبث الذئاب وبغيرك صارماً ثلّم الضراب^(١)
يشند حرصه فيها على أن تكون فخمة (حيث صورت هذه الغزوة المتواضعة
الخطورة بتشويق شديد البدواة) .^(٢)

وقد كانت القصيدة تصويراً لغزو سيف الدولة العربي بني كلاب العرب ، ولذلك
(تسجل في هذه القصيدة آثاراً أخرى من آثار الصحراء : نغمة المصالحة التي
استعملها المتنبي ، ورغبته أيضاً في ألا يُذل المنهزمين ، ومن تلك الآثار أيضاً أثر الشعر
القديم) .^(٣)

ولعل من آثار التبدي أيضاً ، كوفية أبي الطيب ، فقد كان أفول نجم الكوفة ، في
القرن الرابع ، أهم الأسباب «في تضرع ماضي الكوفة العربي ، في ارادتها البقاء بين
الجميع ، المدينة الأكثر عروبة من جميع مدن العراق»^(٤) . ولعلنا نستطيع أن نضيف
الى هذا ، تعصب أبي الطيب لمذهب أهل الكوفة النُغوي .

وقد بحث محمد يوسف نجم ظاهرة التبدي في شعر أبي الطيب ، فاعتبرها (موقفاً
حضارياً وقومياً اختاره أبو الطيب ، منذ عاد من السماوة ولزمه في شعره ، ونهج سلوكه
حتى أواخر أيامه ، حين أحس بغربته ، غربة الوجه ، واليد واللسان في عالم ليس
له)^(٥) . ولعل هذا التفسير الحضاري يلتقي من بعض الوجوه مع ما ذهب اليه أ . ميكال
الذي أكد الانتماء الحضاري للشاعر حين قال : «إذا كانت العروبة ليست شيئاً ملصقاً
بهذا الشاعر ، وإذا كانت على العكس من ذلك هي أحد نوابضه ومحركاته ، فإن علينا
أن نتقبل راغبين أن الشاعر عاش هذه العروبة قبل أن يقولها . وعلينا أن نعرف
على المتنبي كإنسان قبل أن نستنطقه كشاعر . ثم ان تعريف المرء نفسه بـ (عربي)
يقتضي كما قلت الانتماء الى حضارة معبر عنها بهذه اللغة» .^(٦)

(٢) نفسه : ٢٠٤/١ .

(٤) المتنبي شاعر عربي . ٢٢٨ .

(١) Un poète arabe

Ibid. (٣)

(٥) من خلاص الفرد الى خلاص الجماعة (مهرجان بغداد : ١٩٧٧ ص ٣٧) .

(٦) المتنبي شاعر عربي . ٢٢٦ .

ويتأكد هذا الأمر حين يعلن أ. ميكال أن ثورة الشاعر مأساة شخصية، إلا أنه في الوقت ذاته ممثل جماعة. إن مشاعره هي نفسها مشاعر العرب «الذين راحت مبادرتهم التاريخية تفلت من أيديهم لصالح الفرس والأتراك». (١)

بيد أن التفسير الحضاري لا تكتمل خيوطه ما بقيت العروبة وعاء يرتقب محتواه، وجسداً يصبو إلى الروح. وقد حاول المستعرب الفرنسي تلافي هذا النقص عندما جعل أبا الطيب الذي كان يدعو العرب إلى البعث يشعر بتواز «بين المجد المعاش تاريخياً في القرن الأول للهجرة وبين المجد الذي كان يحلم به في القرن الرابع» ذلك بأن محاولته كانت تستهدف أن تؤسس البعث المبشر به على المنطلق الأول للعرب وللإسلام». (٢)

ولذلك كان عندما يرى جهاد سيف الدولة وتصديه للكافرين «يحلم بتلك الحقبة الأولى التي حمل فيها العرب، مزودين بحرارة الإسلام الفتى الذي كان يضاعف من حماسهم عشر مرات، حملوا فيها عبء الحماية الحربية ضد الكافرين. إن عروبة المتنبي في هذه النقطة لا يمكن دحضها إلا بصعوبة». (٣)

٣ - اللغة :

يقول شفيق جبري : «إن في لغة المتنبي وفي شعره شيئاً لا أدري ما هو، ولعل هذا الشيء إنما هو صورة روحه، فإذا كانت هذه الروح إنما هي روح ملك جبار فالصورة التي تستهويننا في شعر المتنبي وفي لغته إنما هي صورة الشاعر الجبار». (٤) وصدق. فلغة المتنبي حيرت معاصريه فضلاً عن المتأخرين. ولأمر ما قال في شعره :

أنام ملء جفوني عن شواردها ويسهر الخلق جراها ويختصم (٥)
لقد كان أبو الطيب يعيد إلينا بمواقفه في القرن الرابع الهجري - بعدما تأصلت قواعد العربية - روح الشاعر القديم الذي كان يقول : «عليّ أن أقول وعليكم أن تحتجوا». ومعلوم أن أبا الطيب بدا في حداثة سنه، وعاد من البادية أعرابياً قحاً، ولعله

(١) نفسه . ٢٣١ .

(٢) نفسه . ٢٣٧ .

(٣) نفسه . ٢٣٢ .

(٤) المتنبي مالىء الدنيا وشاغل الناس . (المحاضرات التي ألقاها شفيق جبري - عضو المجمع العلمي العربي - في كلية الآداب سنة ١٩٢٩ - ١٩٣٠) مطبعة ابن زيدون - دمشق - ١٣٤٩ / ١٩٣٠

(٥) البرقوقي : ٨٤ / ٤ .

- ص ٢١٠ .

لذلك صار في بعض شعره معقد الكلام، وعر الخطاب، (ومن شأن البداوة أن تحدث بعض ذلك، ولأجله قال النبي ﷺ «من بدا جفا» . . .).^(١)

ولقد كان المستشرقون، في موقفهم من لغة أبي الطيب، طرائق قديماً. فهذا دومميين وهو يبحث أسباب مجد المتنبي، ويرى (أن له أسباباً، دون ريب، على الصعيد اللغوي، لا يتيسر لنا معرفتها بيسر وسهولة، وأنها لا توقظ فينا على الإطلاق، نحن الأجانب، شعوراً قومياً عميقاً، فليس ثمة أيضاً أبأس من دراسات علم الأساليب العربية، في الشرق وفي الغرب على السواء. ولذلك فأنا أتردد في ركوب متن المخاطرة هنا ببعض الملاحظات من هذا النسق).^(٢)

ومجمل رأي دومميين أن المتنبي لم يوغل في استخدام السجع المرصع عن طريق المصادفة والاتفاق، بل كان حريصاً عليه، كنمط استعماله الشعراء الأقدمون، كما كان حريصاً على (شعبنة) البيت العربي (أي جعله شعبياً)، فهو من جهة مرتبط بالشاعر السلفي القديم، يحافظ على الشكل الاتباعي للقصيدة؛ ويلجأ عمداً إلى استعمال الرواسم، ويبحث الحياة في (التراكيب الميتة)، امعاناً في الاتصال بالأصول، وهو من جهة أخرى يدرج في أشعاره شكلاً للتعبير يحفظ بسعة كافية رنين اللغة الدارجة، لكي يمنح العديد من أبياته الاشراف المزدوج المؤلف من إيقاع الوزن الشعري ومن أنبل شكل للغة الدارجة^(٣).

وإذا كان الشاعر قد وجد نفسه مدفوعاً إلى هذه السبيل، بوصفه المؤرخ الرسمي الشعري للأمير العربي، فإن كبريائه النابعة من عرويته البدوية تتصل باعتزازه بالعروبة التي كانت مطمح شطر من الرأي العام.^(٤)

ولكن لسيرف لا يقف عند هذا الحد، إذ الانتصار للغة، والحرص على إحياء التراكيب الميتة، قد يكون ذا هدف أبعد، متصل برغبة الهيمنة العرقية، عن طريق تأصيل الوجود اللغوي والثقافي، ولذلك لم يعد الغزو العربي للبلاد المفتوحة روحياً وثقافياً فحسب، بل صار عرقياً، وذلك بتدوين الجماعات القديمة لهذه البلاد لغوياً، حتى أن كل مسلمي البلاد العربية الآن يشعرون ويعلنون أنهم عرب صليبة كما هم

(١) القاضي الجرجاني: الوساطة، ص ١٨.

(٢) Mutanabbi et les raisons de sa gloire

(٤) Ibid.

(٣) Ibid.

عرب ثقافة. وإذا كان النزاع العرقي في الإسلام، نتيجة لذلك، قد انتهى، فإن من الأهمية المضاعفة القاء نظرة الى الوراء، حيث كانت هذه الأمانى العربية، منذ ألف سنة، تتجسد في عقل المتنبي، الشاعر القومي العظيم، وروحه الذي توج فيه الخلف أصفى ممثل للغنائية العربية.^(١) ان موقفاً كهذا الموقف، وتفسيراً كهذا التفسير، لا يمكن أن يفهم فهماً سليماً، الا اذا نحن ربطناه باللحظة الحضارية التي تولد منها. لقد كان هنالك من جهة هيمنة تيار (الفلسفة العرقية) التي أصلها رينان، ورعاها من بعده آخرون من أمثال كوتيه، وكان هنالك من جهة أخرى، المد الاستعماري الذي كان يرى لنفسه حقاً شرعياً في البلاد المستعمرة، ولما أحس بأن الأرض بدأت تميد تحت قدميه، كانت تلك المحاولات الرامية الى احياء دعوة منتنة متمثلة في العرقية والعصبية، والتميز بين أبناء البلد الواحد، والحضارة الواحدة، مما هو معروف.

والا فكيف يمكن تفسير هذا الالحاق الذي يديه لسيرف على بعض الظواهر التي تفلت من أصابع أطروحته، حين يتحدث عن حدود التطابق بين (العرق العربي) والإسلام، مشيراً الى الحالات الاستثنائية المتمثلة في البربر بالغرب، والأكراد والقوقازيين بالشرق.^(٢)

وإذا كان لسيرف قد تحدث عن التطابق بين العروبة والإسلام الذي أفضى الى وضع حد للنزاع العرقي، لا بتكوين بنية حضارية جديدة تكون فيه كل جماعة لبنة من لبناتها، ولكن بتذويب تلك الجماعات والشعوب وخضوعها لهيمنة (عرق) واحد، هو العرق الغربي، فان المستعرب المعاصر أ. ميكال يعلن جهارة ضرورة تجاوز التفسير العرقي العقيم، اذ أن لسيرف نفسه، لو قدر له أن يحيا بين أظهرنا اليوم، لكان سيتكلم عن القومية: Le nationalisme، لا عن العرقية: Le racisme.

وهكذا فان طلب اللغة في البادية، لا يرتبط بأمر أكبر من الفن، وما يتطلبه من اتقان. «ان عروبة اللغة التي يبحث عنها (المتنبي) في الصحراء ليست اذن - وبشكل دائم - درباً ضيقة ينحشر فيها المتمسكون بلغة بائدة. فقد يمكن أن تكون مستودعاً كبير السعة مفتوحاً للشعراء الباحثين عن الاكتشاف والخلق. وإلا فكيف يمكن أن نفهم شاعراً (حديثاً) مثل أبي نواس، مثلاً، الذي ذهب هو أيضاً الى الصحراء ليتكون هناك؟ ربما قيل دون ريب، ان شاعراً ما حديثاً، يرغب هو أيضاً في اثبات معرفته

بالعربية الصرف، ولكن هذا على ما أعتقد ليس سوى تفسير مجزأ لا يفتح الا مكاناً صغيراً لمتطلبات مهنة الشاعر نفسها»^(١).

ويتأكد هذا التوجه الفني عندما يقرر أ. ميكال «أن الشعر هو قبل كل شيء لغة»^(٢). ولذلك كان حرص المتنبي على اللغة - اكتساباً واستعمالاً - حرصاً على شعره، دون أن يعني هذا التقليل من أهمية (عروية) التوجه، إذ أن عروية الشاعر لا تجادل، وتؤكد تلك العروية لغوياً بثلاثة أسباب: (٣)

١ - البحث عن الكلمة غير المألوفة: ولا يعني هذا أن الكلمات التي شاخت اذا ما استعملت بهذا الشكل تكون أكثر عروية من سواها، ولكن ما نورد قوله بكل بساطة هو أن إعادة عدد من الألفاظ التي غدت مجهولة أو مغممة إلى هيكل اللغة هو استحضر لأكثر ذخيرة ممكنة من اللغة العربية، وهو توسيع لرقعة هذه اللغة، كما أنه تمديد لحدود العربية في اتجاه أكبر غنى.

٢ - ونتيجة لما سبق، فإن شعر المتنبي يمد علم فقه اللغة نفسه... ان دفاعه عن العربية واستعماله اياها يفعّل أكثر من مجرد منح شعره أداة تعبيره، انهما يمنحان هذا الشعر من خلال علم فقه اللغة الخاص، نظاماً لغوياً، هو الأول حتماً بعد القرآن.

٣ - وأخيراً، ومن خلال هذا البحث عن الألفاظ، فإن المتنبي ينتمي الى مذهب شعري يوحد بين العمل الشعري، ودراسة فقه اللغة، بجعل الشعر لغة قبل كل شيء. وهكذا فإن الشعر (يفترض أن يكون بألفاظه ويتعابير، وحتى بتراكيبه النحوية، تعبيراً ذا فرادة، وان فرادته يجب أن تستجيب لغرابة هدفه الذي هو اكتشاف الحقائق المخبوءة في العلم والعلائق السرية التي تظل مستعصية على اللغة كما هي مستعصية على المشاعر العامة.

لقد آمن الشعر العربي غريزياً بهذا، بزمان طويل قبل رمزيته، واذا كانت محاولات المتنبي لم تذهب بعيداً الى الأمام في هذه النقطة، كما فعل أبو تمام، لكنها تنضوي، مع ذلك، في الاتجاه نفسه الذي يعتبر من أكثر الاتجاهات ابتكاراً وصعوبة، وأنا أقر بذلك، على طريق بحث شعري استطاع العرب أن يسموه بميسمهم).

(١) المتنبي شاعر عربي. ٢٣٣ - ٢٣٤.

(٢) نفسه. ٢٣٩.

(٣) نفسه. ٢٣٨ وما بعدها.

وكما لاحظ دومين توزع أبي الطيب بين الارتباط الحميم بالشعر القديم، وبين ابتكار أساليب جديدة، لاحظ - كذلك - أ. ميكال تارجح الشاعر بين موقفين: موقف الشاعر المرتبط بأكثر التقاليد العربية أصالة، وموقف الشاعر الباحث عن التفرد والغرابة. انه في الموقف الأول لسان الجماعة المعبر عن آمالها وآلامها، وهو في الموقف الثاني يكشف عن العبقرية الفردية، بيد أن الموقفين لا يمثلان انفصاماً في حياة الشاعر وواقعه.

وهكذا، فإن المتنبي (شاعر عربي يتمخض ببساطة عن تسجيل هذه المهنة وهذا الدور المزدوج لديه)^(١)، ولذلك فهو شاعر عربي (جدير بأن يحمل هذه الصفة بمقدار ما كانت التجلية في زمانه صعبة).^(٢)

(١) نفسه. ٢٤٠.

(٢) نفسه. ٢٤٠.

الفهرس

الاهداء	٥
المقدمة	٧
موضوع البحث ومصادره ومنهجه	٧
تمهيد	
مفهوم الشعر وطبيعته	٣٧

الباب الأول

الاستشراق والمتنبى	٥٣
الفصل الأول	
حدود الاستشراق - الاستشراق الفرنسي	٥٥
الفصل الثاني	
المتنبى في أوروبا	٧١

الباب الثاني

القضايا الموضوعية	١٠٧
الفصل الأول	
قضية النسب	١٠٩
الفصل الثاني	
قضية الثورة	١٣٣
الفصل الثالث	
صورة سيف الدولة	١٩١
الفصل الرابع	
قضية العروبة	٢١٩
الفهرس	٢٤٣

كلية الآداب والعلوم الإنسانية
شعبة اللغة العربية
الرباط

المتنبي

في

دراسات المستشرقين الفرنسيين

بحث للحصول على درجة دكتوراه الدولة

إعداد: حسن الإمراني الأستاذ المشرف: الدكتور عباس الجراري

الجزء الثاني

السنة الجامعية: ١٩٨٧ - ١٩٨٨

الباب الثالث

القضايا الفنية

الفصل الأول

التحقيق والتوثيق

ان المنطق السليم لدراسة نص أدبي ما، أوتذوقه، هو التأكد من سلامته من التحريف والتصحيف، كما ان اعتماده مصدراً من مصادر المعرفة المتعلقة بعصره، يقتضي التأكد من نسبة النص الى صاحبه، وطريق ذلك هو التحقيق والتوثيق. ان « معنى توثيق النص أن يكون وثيقة تاريخية صحيحة النسب الى مؤلفها وعصرها لتكون مادة معتمدة للدرس في كل موضوع يحتاج الى هذا النص، بما تعطينا هذه الوثيقة من معجم ألفاظ العصر والمؤلف، ودلالاتها وعقلية صاحبها ومزاجه، والمناخ الفكري والاجتماعي لبيئتها». (١).

كما أن تحقيق النص يعني أداءه كما وضعه صاحبه. «ليس تحقيق المتن تحسیناً أو تصحيحاً، وانما هو أمانة الأداء التي تقتضيها أمانة التاريخ، فان متن الكتاب حكم على المؤلف، وحكم على عصره وبيئته، وهي اعتبارات تاريخية لها حرمتها». (٢).

ومن المؤكد أن المستشرقين الذين أقبلوا بعناية على الاهتمام بالتراث العربي، تحقيقاً وتوثيقاً ونشراً ودراسة، قد بذلوا جهوداً في هذا المجال تدل على صبر وجلد وأناة. ومما لا شك فيه أنهم قدموا خدمات للتراث العربي، حين نفضوا عن كنوزه غبار الإهمال، بغض النظر عن الأهداف - المعلنة والخفية - التي كانت باعثاً حثيثاً الى تلك العناية، وذلك الانقطاع الى عيون الحضارة العربية الإسلامية، انقطاع النساك والرهبان الى عبادتهم.

ولقد كان من الطبيعي أن يختلف الدارسون العرب في قدر تلك الجهود التي

(١) عائشة عبد الرحمن: مقدمة في المنهج - معهد البحوث والدراسات العربية - ١٩٧١. ص ١١٥.

(٢) عبد السلام هارون: تحقيق النصوص ونشرها - ط ١ - القاهرة - ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٤ م. ص ٣٨.

كانت صادرة عن أفراد وجهات تختلف مشاربهم، وتتنوع اهتماماتهم، وتباين قدراتهم وملكاتهم العلمية والفنية، فلذلك وجدنا من الدارسين من يثني الثناء الجميل على صنيعهم، ويدعوننا الى المقابلة بين صنيعهم وصنيع علمائنا «فتروعنا المقابلة: فأمانتهم في نقل النص يقابلها عندنا عبث بالنصوص، بتناولها بالحذف والاضافة والتغيير... ودقتهم في مقابلة النسخ الخطية للنص والتماس الأصالة فيها، والتثبت من صحة نسبها، يقابلها عندنا اغفال لذكر النسخة المنقولة عنها، أو اخراج طبعات ملفقة مرقعة تنسب الى المؤلف القديم دون أن يتصل به نسبها...»^(١).

ووجدنا أيضاً من يريد هتك سترهم، ويرميهم بالجهل بأدنى درجات التحقيق العلمي، فاذا المستشرق (لا يحسن يقرأ العربية)^(٢) واذا كل ما جاء به (خبط وخلط وأشياء أخرى)^(٣) واذا الاستشراق تعال وغطرسة^(٤).

ومهما يكن، فليس لنا أن ننكر سبق المستشرقين الى هذا الميدان في العصر الحديث^(٥). فأول كتاب حديث يؤلفه عربي في هذا الفن، يوضح مناهجه ويعالج مشكلاته، هو كتاب «تحقيق النصوص ونشرها» الذي ألفه المحقق عبد السلام

(١) الرأي لبنت الشاطيء، وقد نقله عن (محاضرات الموسم الثقافي - الكويت ١٩٥٧) نجيب العقيقي في كتابه المذكور: ٣/٣٩٦. وهي هنا، فيما يبدو، تتحدث حديث موتور، لما لحق طبعها لرسالة الغفران من سطو قبيح! والا فهي لا تنزه الاستشراق، في مواضع أخرى، عن الأخطاء. ولقد وقفت طويلاً عند الأخطاء. التي وقع فيها نيكلسون عند نشره لرسالة الغفران، حيث تختم وقفتها بقولها: «وأود قبل أن أدع هذا الحديث عن المستشرقين، أن أنبه الى أنني لا أريد جحد فضلهم... وانما الذي أقصد اليه هو أن أنبه قومي الى واجبهم في حمل هذه الامانة، بعد أن وكلوها الى المستشرقين، وأن أدعو علماء العربية الى نشر تراث لهم، هم أولى به، وأقدر على فهمه. «رسالة الغفران، بتحقيق بنت الشاطيء - ط ١٦ ص ١٠٤.

(٢) محمود محمد شاكر: برنامج طبقات فحول الشعراء. مطبعة المدني - ص ١٢٠.

(٣) م. م. شاكر: طبقات فحول الشعراء. مطبعة المدني - ٥٤/١.

(٤) م. م. شاكر: البرنامج ١٢٣ : ١٢٥.

(٥) في تراثنا وجوه من طرق تحقيق النصوص وتصحيحها وضبطها. (راجع على سبيل المثال. القاضي عياض: الالمام، الى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع - تحقيق السيد أحمد صقر ١٧ - دار التراث (القاهرة) - المكتبة العتيقة - تونس ١٣٨٩ هـ = ١٩٧٠ م. وقد ذكر بعض تلك الوجوه فرانتز روزنتال في كتابه: مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي - ط ٣ - ١٣٤٠ هـ = ١٩٨٠ م، في مواضع مختلفة، ولا سيما في القسم الثاني، ص. ص. ٢٢-١٢١.

هارون، وصدر بالقاهرة عام ١٣٧٤هـ - ١٩٥٤م. وقد أشار المؤلف في مقدمة الكتاب الى جهود سابقه المتمثلة في المحاضرات التي ألقاها المستشرق برجشتراستر G. Bergstraesser (١٨٨٦ - ١٩٣٣م) عن هذا الفن بكلية الآداب، بالجامعة المصرية، وإن كان المؤلف قد حاول جاهداً - كما قال - ان يطلع على هذه المحاضرات فلم يوفق^(١).

وقد ألقى المستشرق الألماني محاضراته تلك عام (١٩٣١ - ١٩٣٢) وأعدّها للنشر حمدي البكري وخليل عساكر^(٢).

ولقد كان للاستشراق الفرنسي اسهامه في هذا المجال ففي عام ١٩٤٥، وقبل صدور كتاب هارون بحوالي تسع سنوات، صدر كتاب (قواعد نشر النصوص العربية وترجمتها) لكل من بلاشير وسوفاجيه^(٣).

وعندما نشر بلاشير دراسته المطولة عن المتنبي، عام ١٩٣٥م، كانت طبعات الديوان متوافرة، إذ كانت تربو على عشر طبعات، موزعة ما بين الشرق والغرب، من الهند حتى ألمانيا، ولكن الأمر لم يكن كذلك في القرون السابقة، حتى القرن التاسع عشر. وحسبنا أن نشير الى أنه لم تظهر في حياة شيخ الاستشراق دوساسي، الذي عرف الغربيين بأبي الطيب، على نطاق واسع، غير طبعة واحدة من ديوان أبي الطيب بشرح المحيي الدمشقي (ت ١١١١هـ) التي صدرت في كلكتة بالهند، عام ١٢٣٠هـ - ١٨١٤م^(٤)، أي قبل وفاة دوساسي بأقل من ربع قرن، ولقد كانت هذه الطبعة، بطبيعة الحال، هي الوحيدة التي كان يعود اليها دوساسي، بالاضافة الى عدد من النسخ الخطية، مما نشير اليه بعد قليل.

(١) تحقيق التصريح ونشرها، ص ٧.

(٢) المحيي: ٤٥٠/٧ / وانظر كذلك أحمد سمبلوفتش: فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر - مطابع دار المعارف - د. ت. - ٥٥٠.

(٣) راجع الصفحة (١٢٥) من هذا البحث.

(٤) رائد الدراسة عن المتنبي: ٣٨٠. وقد ذكر بلاشير أن ناشر هذه الطبعة هو أحمد الثرواني، وإنها تقع في مجلد واحد في ١٠٢ صفحة. وقال أنها مفقودة اليوم: (٣٠١، unposteo arabu) هذا، ولم أقف على هذه الطبعة، غير أنني اطلعت على شرح للمحيي على ديوان المتنبي، باللغة الفارسية، بعنوان (محيي شرح ديوان المتنبي)، وهو موجود بخزانة جامعة ندوة العلماء، بلكنو، بالهند وليس فيه ذكر لمكان الطبع ولا تاريخه.

لقد كانت الخطوة الأولى التي قام بها المستشرقون، في سبيل دراسة المتنبي، أو التعريف به، أو ترجمة شعره، هي جمع نسخ الديوان ما بين مخطوط ومطبوع. وفحص هذه النسخ ونقدها، والمقارنة بين رواياتها المختلفة أحياناً، وتبيان الراجح من المرجوح. وتبع ذلك تحقيق النص، وضبطه، بما فيه من أسماء الأعلام والأماكن، ومن ألفاظ وعبارات، وربما كان هناك استدراكات أو شروح لبعض ما غمض، كما عني بعض المتأخرين بتوثيق نسبة بعض شروح المتنبي، وكانت هذه الجهود مترواحة بين التوفيق والاختفاق، وإن كان لا يخطئها في الحالين جهد كبير.

ونقف الآن عند مستشرق من القرن التاسع عشر، نتخذه مثلاً للتحقيق كما نقف عند مستشرق من القرن الحالي نتخذه مثلاً للتوثيق.

أولاً: لعل أكبر مستشرق ذلل الطريق لمن جاء بعده، هو سلفستر دوساسي. ١ - رأينا كيف خص دوساسي المتنبي بقسط وافر من منتديات الموسومة بـ (الأنيس المفيد)، ثم عاد إلى الوقوف عند المتنبي، في كتبه الأخرى مثل (مقامات الحريري)^(١)، و (المختارات النحوية)^(٢).

وهكذا يتحدث دوساسي عن النسخ التي يعتمد عليها، فيقول عن نسخ المقامات، على سبيل المثال: «كان تحت بصري طوال مدة اشتغالي بالنص، عشر مخطوطات: أربع مخطوطات في خزنة الملك، وخمس في ملكي الخاص».

وأخيراً، كانت لدي مخطوطة، بعث بها إلي من إنجلترا، السيد شيكسبير M. Shakespear، وهي في ملكه، وهذه المخطوطة، التي تعود إلى عام ٥٩٨هـ، مليئة بالتعليقات في الحواشي وبين السطور^(٣).

وفي الطبعة الثانية من «المنتديات العربية»^(٤) يعرفنا بأسباب اختلاف هذه الطبعة عن الطبعة الأولى، ولا سيما فيما يتعلق بترجمة الشعر، ومن هذه الأسباب، ومن أهمها

(١) Les seances de Hariri, publies en arabe, avec un commentaire choisi, par S. de Sacy - 2 ed. Imp. Royal,

Paris - 1847

وأنا أحيل إلى هذه الطبعة، إذ لم أتمكن من الرجوع إلى الطبعة الأولى الصادرة في حياة المؤلف، عام ١٨٢٢م.

(٢) Anthologie grammaticale, Paris 18298

(٣) Les seances, pp. V - VI

(٤) Chrestomathie, t.1, pp. IX - X

أيضاً، العثور على مخطوطات أكثر دقة، وشروح أوفى، ولا سيما اذا عرفنا أن الشعر العربي يحتوي مشكلات لا يحل عويصها الا اذا استعجدا بهذه الشروح.

وقد اعتمد دوساسي، بالاضافة الى النسخ المخطوطة لديوان المتنبي على المطبوعة الوحيدة التي ظهرت آنذاك، بكلكتة، واستأنس أيضاً، للمقارنة، بترجمة هامر الألمانية.

هذا، وقد سار دولاكرانج على نهج أستاذه، في التعريف بالنسخ المعتمدة في الترجمة والدراسة، ومن ذلك قوله: «لنشر هذه الاختيارات من شعر أبي الطيب المتنبي، رجعت الى المخطوطات العربية الموجودة بخزانة الملك، ورقمها ١٤٢٨، ١٤٣٠، ١٤٣٣. وهذه النسخة الأخيرة مكتوبة بخط افريقي، ومقسمة الى أقسام ثلاثة، وتتضمن شرح التبريزي المسمى: الموضح^(١). وقد استعملت أيضاً مخطوط شرح الواحدي، وهو في ملك البارون سلفستر دوساسي الذي تفضل بتزويدي به»^(٢).

وعندما عرض دولاكرانج لترجمة قصيدة أبي الطيب:

حَتَّامٌ نَحْنُ نَسَارِي النِّجْمَ فِي الظُّلَمِ وَمَا سُرَّاهُ عَلَى خَفٍّ وَلَا قَدَمٍ^(٣)
اعتذر عما يمكن أن يلحق الترجمة من تقصير، رغم الجهد المبذول لاطهار الأصل، برداءة النسخ^(٤).

٢ - وذكر دوساسي أن قصائد الديوان ليست مرتبة ترتيباً واحداً في جميع النسخ، فهي قد رتبت أحياناً بحسب القوافي، كما في طبعة كلكتة، وأحياناً بحسب السياق

(١) لم أقف على هذا الاسم في شروح التبريزي «بروكلمان: تاريخ الأدب العربي - نقله الى العربية عبد الحليم النجار - دار المعارف بمصر - ط ٢ - ١٩٦٨ - ج ٢ - ص ٦٩٠» فخر الدين قباوة: منهج التبريزي في شروحه - المكتبة العربية بحلب - ص ١٨، رائد الدراسة: ٦١ «الا أن البديعي ذكره بهذا الاسم» الصبح المنبي: ٢٦٨. وذكر بلاشير ما يلي: «مخطوطة دار الكتب الوطنية في باريس» رقم ٣١٠٣-٣١٠١ هذا هو عنوان الشرح كما ذكر في العديد من المصادر ولكن ثمة مخطوطة محفوظة في القاهرة (فهرس دار الكتب ٣/ ٣٩١ أ) تحمل العنوان الآتي: «شرح المشكل من ديوان أبي تمام وأبي الطيب» (أبو الطيب المتنبي: ترجمة ابراهيم الكيلاني - دمشق ١٩٧٥ - ص ٤٨١ هـ - ٢).

(٢) Anthologie arabe, 105

(٣) البرقوقي: ٢٨٥/٤.

(٤) OP. cit, 112

التاريخي، وبه أخذ «هَامَر» في ترجمته^(١)، ويبدو أن النسخ التي اعتمدها دوساسي في الترجمة، يختلف ترتيبها لا في القصائد فحسب، بل في أبيات القصيدة الواحدة أحياناً، وهو أمر لم ينبه عليه، مما أوقعه أثناء الشرح في بعض الاضطراب. ولنضرب مثلاً واحداً.

لقد ساق أبياتاً من ميمية أبي الطيب في وقعة الحدث^(٢)، هكذا:

لك الحمد في الدر الذي لي لفظه فانك معطيه واني ناظم
على كل طيار اليها برجله اذا وقعت في مسمعيه الغماغم
واني لتعدو بي عطايك في الوغى فلا أنا مذموم ولا أنت نادم
ثم أورد شرح الواحدي على البيت الثاني: «على كل طيار، البيت، أي على كل فرس تطير إلى الحرب برجله (كذا)^(٣) أي تجري في سرعة الطائر اذا سمع صوت الحرب، والغماغم: الأصوات المختلطة، وعلى من صلة النادم، أي لست نادماً على هبتك الي كل فرس طيار، ويجوز أن تكون من صلة محذوف دل عليه ما تقدم كأنه قال أقصد الوغى على كل طيار. وعلق على هذا بقوله: «من بين هذين الاحتمالين، اخترت الثاني»^(٤). وهو قول غريب ولا معنى له ما لم يكن هذا البيت متقدماً على سابقه، لأن المعنى يقتضيه، وفي شرح الواحدي ما يدل عليه وهو قوله: «وعلى من صلته الندم» وكذلك قال صاحب التبيان^(٥). أي «على» في قوله: «على كل طيار» من صلة الندم المذكور في قوله: «ولا أنت نادم»، من البيت التالي في الترتيب الذي أخذ به دوساسي، وحقه أن يتقدم، كما هو فعلاً عند الواحدي.

٣- وقد وقف دوساسي أحياناً لينقد المخطوطات التي بين يديه، ويفاضل بينها.

لقد قدم لقصيدة المتنبي:

تذكرت ما بين العذيب وبارق مَجْرَعَوَ الينا ومجرى السوابق^(٦)

(١) Chrestomathie, 28

(٢) البرقوقي: ٩٤/٤.

(٣) في شرح الواحدي: يطير الى الحرب برجله، ص ٥٥٥ يجري في سرعة الطائر.

(٤) OP. cit, 54

(٥) التبيان في شرح الديوان: ٣٩٢/٣. وزاد أي لست نادماً على كل طيار.

(٦) البرقوقي: ٦٠/٣ - ١/١٤ Chrestamathie,

بمقدمة تحدث فيها عن مناسبة القصيدة^(١) وورد ذكر بني عقيل وقشير والعجلان وكلاب وكعب^(٢)، فساق تعليقاً تقتطف منه ما يلي، مما هو متعلق بنقد المخطوطات:

«في المخطوطة رقم ١٤٢٨، نقرأ (عُقَيْلِيهَا وَقُشَيْرِيهَا) بالتصغير. وأظنه خطأ. وأن هذين الاسمين ينبغي قراءتهما بالاضافة، لأنهما بدل من كعب.

وفي المخطوطة رقم ١٤٢٧ «عقيلها وقشيرها» ولكن هذه المخطوطة قليلة الضبط»^(٣).

وفي قوله هذا بعض الوجاهة ولكنه غير لازم. فليس ضرورياً أن نقرأ بصيغة التصغير، بل نقرأها بفتح العين، وتظل بدلاً من كعب، فنقول: «جاءت كعب عقيلها وقشيرها» و «جاءت كعب عقيلها وقشيرها».

٤ - ومن مظاهر التحقيق الترجيح بين الروايات، لا اعتقاد ان احدى الروايات أصح من سواها. ففي بيت المتنبي:

أتى الظُّعْنُ حتى ما تطيرُ رَشَاشَةٌ من الخَيْلِ إلا في نحور العواتق^(٤)
يقول: «هنالك رواية تجعل (الظعن) بدل (الظعن) و (رشاشه) بدل (رشاشه). وعندئذ يكون المعنى تبعاً للشرح: ما زال سيف الدولة يطعنهم، حتى ان الدم الذي كانت الخيل تجعله يتطاير كان يرتد الى أعناق النساء.

وهاك ما يقوله الواحدى عن البيت:

أتى الظعن حتى ما يطير رشاشه من الخيل «البيت» رواية ابن جني. الظعن جمع ظعينة. قال: والمعنى أن خيل سيف الدولة لحقوا بنساء هؤلاء، فكانوا اذا طعنوا تناضح الدم في نحور النساء، فاذا لحقوا بالعواتق فهو أعظم من لحاقهم بغيرهن فإنهن^(٥) أحق بالصون والحماية. انتهى كلامه. وروى: حتى يطير رشاشه^(٦)، من الخيل الطاعنة، وهي خيل سيف الدولة، وان شئت من الخيل المطعونة، وهي خيل القبائل. وروى ابن فورجة: أتى الطعن، أي طاعن الأعداء وهم في بيوتهم، وفي اتیان الطعن حتى يطير رشاشه (في الأصل: رشاشه) في نحور النساء غزو العدو في عقر داره. قال: والهاء في رشاشه للطعن.

(٢) Ibid, 10

(١) OP. cit, 1/10-14

(٤) البرقوقى: ٦٣/٣.

(٣) Ibid, 56

(٦) طبعة ديتريصي: رشاشه.

(٥) طبعة ديتريصي: لأنهن - ص ٥٦٤.

وأنكر رواية ابن جني : الطعن جمع طعينة ، وذلك أنه اذا روى الطعن لم تكن^(١)
(كذا) يعود الضمير الى مذكور في رشاشه الا أن يروى رشاشه . انتهى كلام
الواحد^(٢) .

قال دوساسي : «ان معنى هذا الشرح واضح . والتبريزي يقرأ (الطُّعْن) و (الظُّعْن)
مما يجعل المعنى مختلفاً ، ويقرأ (رشاشه) ، ذلك أنه قال في شرحه : ظُعْنٌ وظُعْنٌ بضم
الطاء وفتحها ، فاذا قيل ظُعْنٌ فهو جمع طعينة مثل سفينة وسُفْنٌ ، واذا قيل للنساء
الظاعنات ظُعْنٌ فهو مصدر نعت به ، والمعنى ذوات ظُعْن والهاء في رشاشه عائد
الى الطعن (اقرأ : الطعن) ورشاشه ما تطاير منه ، شبه برشاش المطر .

أما مخطوط الملك رقم ١٩٢٨ ، ففيها (الطعن) و (رشاشه) .

وقد اخترت قراءة (الطُّعْن) مع ابن أجني ، و (رشاشه) وارجاع الضمير ، كما فعل
التبريزي ، الى كلمة (الطعن) المذكور في البيت السابق^(٣) . بل أيضاً أشك في صلاح
كلمة (رشاشه) في هذا السياق ، اذ ليس في (رشاشات المعركة) ما يسمح بهذا
الاستعمال .

وفي شرح التبريزي نقرأ (ظُعْن) و (ظُعْن) ولكني كتبتها (ظُعْن) لأن الوزن لا
يستقيم مع كلمة (ظُعْن)^(٤) .

فهذه صورة من صورة المقابلة بين الروايات ، عند دوساسي ، والترجيح بينها ، وقد
كان لذلك أثر في الترجمة .

٥ - ومن الأمور التي اهتم بها دوساسي أيضاً ، تحقيق أسماء الأعلام والأماكن ،
وتحقيق الألفاظ والعبارات ، وهذه بعض الأمثلة .

فمن الأمور اللافتة الانتباه أن دوساسي في (المنتقيات) يكتب اسم البحري

(١) طبعة ديتريشي : لم يكن .

(٢) OP. cit. 1/64-65.

(٣) ليس في البيت السابق ذكر للطعن ، وإنما ذكر فيها الضرب :

يفرق ما بين الكمأة وبينها بضرب يسلي حره كل عاشق
الا اذا اردنا أن نحمل هذا على ذاك .

(٤) OP. cit.

الشاعر هكذا: البختري، بخاء معجمة Bokhtori^(١)، وقد تدارك هذا الخطأ في كتاب آخر، عند الموازنة بين أبي تمام والبحتري والمتنبي^(٢).

وقد رأينا من قبل كيف حقق نسبة أبي الطيب الى جعفي، لا الى جعف^(٣). كما صحح اسم (العجلان)، تبعاً لأصحاب المعاجم، رغم أن المخطوط رقم ١٤٢٨، الذي يعتمد عليه أساساً، يجعلها دائماً (عجلان) بكسر العين.

ولكن التوفيق كان يخطئه أحياناً.

فبمناسبة وقوفه على بيتي المتنبي: ^(٤)

وأنت أبو الهيجا ابن حمدان يا ابنه تشابه مولود كريم ووالد
وحمدان حمدون وحمدون حارث وحاتر لقمان ولقمان راشد
أورد شرح الواحدي التالي: ^(٥) «يريد كل من آبائك يشبه أباه، وترك صرف حمدون وحاتر ضرورة، وذلك غير جائز عند البصريين. وتهزأ الصاحب من هذا البيت وقال: لم نزل مستحسنين بجمع الأسامي في الشعر^(٦)، كقول الشاعر:

ان يقتلوك فقد ثلثت عروشهم بعثية^(٧)، بن الحارث بن شهاب
وقول دريد بن الصمة:

قتلنا بعبد الله خير لداته دواب^(٨) بن أسماء بن زيد بن قارب

(١) Chrest. 35, 36, 59, 60

(٢) Anth. grammaticale, 476

قال: «ان العلماء اختلفوا في كل من أبي تمام والمتنبي والبحتري Bokhtori، اذ هكذا ينبغي كتابة اسمه وليس البحتري Bokhtori، كما فعلت في غير هذا الموضع». هذا التصحيح أدرك اسم ابن خلكان أيضاً، وقد كان يكتب من قبل: ابن خلكان. Ibn- Khilcan. (Chrestomathie, 33)

(٣) فصل قضية النسب.

(٤) البرقوقى: ٤٠٠/١.

(٥) Chrestomathie, 1/34-35، وقد نقل هذا النص صاحب التبيان في شرحه: ٢٧٩/١. وسأترك الشرح على أصله كما أورده دوساسي، لتبيين تعليقه.

(٦) في التبيان: ٢٧٩/١ «لم يزل يستحسن جمع الأسامي في الشعر». وفي الواحدي (ط). ديريصي: لم نزل نستحسن جمع الأسامي في الشعر الخ... ٢٦٦

(٧) في التبيان: بقتية.

(٨) ذواب في الواحدي (أوريا): وأنت أبو الهيجا التبيان.

واحتذى هذا الفاضل على طريقهم.. قال: وأنت أبو الهيجا الخ... (*) وهذا من الحكم التي ذكرها^(١) ارسططاليس وأفلاطون لهذا الخلف الصالح، انتهى كلامه.

قال ابن فورجة: أما سيك البيت فأحسن سيك.. يريد: تشبه أباك وأبوك كان يشبه أباه، وأبوه أباه، إلى آخر الآباء، قلبيت شعري ما الندي استقيحه، فان (استقبح) قوله: وحمدان حمدون وحمدون حارث، قلبي في حمدان ما يستقبح من حيث اللفظ والمعنى، بل كيف يصنع والرجل اسمه هذا، والذنب في تلك الآباء لا للمتنبي، وهذا علي نحوها قال أبو تمام:

عبد الملك بن علي بن قسيم الشبلي في حسيه^(٢)
والبحثري حيث يقول:

علي بن عيسى بن موسى بن طلحة بن سائب بن مالك حين ينطلق
وأبو بكر بن دريد في قوله:

فتعم الفتى العجل مستنبط الندى وملجأ محروب ومفزع لاهث
عباد بن عمرو بن الحليس بن جابر بن زيد بن منظور بن زيد بن واث
انتهى.

وعندما ترجم دوساسي بيت أبي تمام ظن الصفة علماً وترجم (ابن قسيم النبي)
هكذا: Fils de Kasim-alnebi

وقد اعتذر عن الترجمة التامة بقوله «ان من الصعب تحديد معنى البيت بمعزل عن السياق»^(٣).

٦ - وقد وقف دوساسي، في المثال السابق على أمر آخر هو الوزن. وهو معتز بما استطاع أن يتداركه مما فاتته في الطبعة الأولى من المنتقيات من هذا الجانب، إذ

(١) ذكرها.

(٢) ستصحح الأبيات، في الفقرة التالية، وفي الواحدي (أوربا): عبد الملك ٤٦٦

وفيه: علي بن عيسى ابن موسى بن كلمة بن سائب بن مالك حين ينطق ٤٦٧

وفيه: منعم فتى العجلي ومستنبط الندي الخ... ٤٦٧.

وفيه عياذ الخ...

(٣) Chrest. 1/35 وهناك امثلة أخرى لتحقيق الأسماء. راجع مثلاً: ٥٥/١ - ٦٦ من نفس الكتاب.

كان يشعر دائماً أن معرفته بالشعر العربي لا تتم ما لم يستكمل أدواته المتصلة بعلم العروض^(١).

وقد لاحظ أن البيت الأول من الكامل وأن بيت دريد بن الصمة من الطويل، ورجح أن يكون بيت أبي تمام من المنسرح، وهو احتراس جيد منه إذ أن في البيت كما هو مثبت، تحريفاً يجعل استخراج وزنه صعباً. والبيت من المنسرح حقاً وروايته الصحيحة:

عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ صَالِحٍ بْنُ عَلِيٍّ (م) بْنِ قَسِيمِ النَّبِيِّ فِي حَسْبَةِ^(٢)
وقد لاحظ أن في بيت البحتري تحريفاً، ولذلك صعب عليه استنباط بحره. وفي البيت تحريف بسيط جعل به خللاً في الوزن وهو من الطويل، وروايته السليمة:
عليُّ بن عيسى ابنُ لموسى بن طلحة بن سائبَةَ بن مالكٍ حين ينطق^(٣)
وأما بيت ابن دريد فقد قال عنه انه من الطويل، الا أنه غير (الجلي) وهي الكلمة الموجودة بالمخطوط، ووضع مكانها (الجل). وهذا التغيير قبيح منه، ورواية البيت:
فنعم فتى الجلى ومستنبط الندى وملجأ محروب ومفزع لاهث^(٤)
٧ - ونورد فيما يلي نموذجاً لتحقيق النص، في غير باب الأسماء:

قال أبو الطيب:

إذا كان ماتنويه فعلاً مضارعاً مضى قبل أن تلقى عليه الجوازم^(٥)
قال دوساسي: «هذه الاشارات الى القواعد النحوية والاستعمالات التقنية لهذا

(١) Ibid 1/V

(٢) التبيان: ٢٧٩/١. وفي ديوان أبي تمام، بشرح الخطيب التبريزي، وتحقيق محمد عبده عزام (دار المعارف بمصر - ط ٤) ١-٢٧٤: .. قسيم النبي في نسبه

(٣) التبيان: ٢٧٩/١. وفي ديوان البحتري بتحقيق حسن كامل الصيرفي - دار المعارف - ٣/١٤٩٦. ورد البيت مختلاً هكذا:

«علي بن عيسى بن موسى بن طلحة بن سائب بن مالك» حين يرمق. وفي الهامش: عبث الوليد ١٥٤ وقال: «لا بد من قطع ألف ابن ههنا، وقد حكى مثل ذلك كثيراً. . . ويجب تنوين سائب لأن الوزن يفتقر الى ذلك...» الواحدي ٤٦٧ «ابن موسى» العكبري ١: ٢٧٩ «ابن لموسى بن طلحة بن سائب».

(٤) التبيان: ٢٧٩/١ والواحدى (اوريا) ٤٦٧.

(٥) شرح البرقوقى: ٩٨/٤.

الفن موجودة بكثرة عند ابن عربشاه، ولم تكن تفهم جيداً من قبل ناشري هذا المؤرخ ومترجميه دائماً. ولن أسوق غير مثل واحد. لقد حكى المؤلف أن تيمورلنك، وقد أراد أن يعمي عن هدفه الحقيقي من غزوته، ونيتته في التقدم نحو بغداد، صار يغير اتجاهه مرة تلو أخرى، وقد عبر عن فكرته هذه بما يلي: (حسب المخطوط رقم ٧٠٩ من خزانة الملك).

وتمهل في سيره، واستعمل في نحوه مع مناظرية مباحث سوى وغير، وصار يتخازر ويتحاول، وينشد وهو يتغافل:

أموه عن سعدى بعلوى وأنتم مرادي فلا سعدى أريد ولا علوى
... وفي طبعة M. Mager م ١/ص ٥١٦، نقراً: (يتجاوز) بدل (يتخازر)، و
(يشند) بدل (ينشد). ان هذا المترجم لم يفهم أيضاً معنى كلمة (يتحاول) التي هي
في الحقيقة غير موجودة في المعاجم: انها مشتقة من (أحول) كما اشتقوا من (أعمى)
(تعامى)»^(١).

وقال المتنبي:

خميس بشرق الأرض والغرب زحفه وفي أذن الجوزاء منه زمازم^(٢)
«في المخطوطة ١٤٢٨، كتبت كلمة (زحفه) هكذا (رجفه)، وفوقها نقراً كلمة
(معا) مما يدل على أنه يقرأ بالوجهين معاً: (زحفه) و(رجفه)، وفي معظم النسخ وفي
طبعة كلكتة (٣٠٣ نقراً: زحفه)»^(٣).

وقال المتنبي:

فلله وقت ذوب الغش ناره فلم يبق الا صارم أو ضبارم^(٤)
«نقرأ في المخطوطتين ١٤٢٧ - ١٤٢٨: «صبارم» بالصاد المهملة وكذلك في
Castell في حين يكتبها الجوهري والفيروزابادي بالصاد المعجمة، وكذلك هي عند
Gollus et Giggeius وكل المخطوطات الأخرى التي اطلعت عليها، فيها «ضبارم» وكذلك
طبعة كلكتة. وقد كان علي أن أتقيد بها.

ونجد هذه الكلمة نفسها، في أبيات للبحثري بمعنى الليث»^(٥).

(١) Chrestomathie, 1/46-47

(٢) البرقوقي ١٠٠/٤.

(٣) Chrestomathie, 1/47-48

(٤) البرقوقي: ١٠١/٤.

(٥) Chrestomathie, 1/48

وقال المتنبي :

ضممت جناحيهم على القلب ضمة تموت الخوافي تحتها والقوادم^(١)
قال الواحدي عن هذا البيت: «يريد بالجناحين الميمنة والميسرة، وهما جانباً
العسكر، ولما سماهما جناحين جعل رجالهما خوافي وقوادم، والجناح يشتمل على
القوادم، وهي من الريش ما فوق الخوافي تحت القوادم. يقول:
قلبت جناحي العسكر على القلب فاهلكت الجميع»^(٢).

قال دوساسي «وأظن أنه ينبغي أن نقرأ: (وهي من الريش ما فوق الخوافي
والخوافي تحت القوادم) وأن نقرأ (ضممت) بدل (قلبت)»^(٣).

٨- وتعقب دوساسي بعض المستشرقين، ممن اهتم بشعر المتنبي، كالذي يظهر
من موقفه من هأمر^(٤).

قال المتنبي :

تَقْطَعُ ما لا يَـقْطَعُ الدرع والقنا وفرّ من الأبطال من لا يصادم
قال دوساسي : «لقد ترجم هأمر هذا البيت هكذا:

Sie schneidt nicht allein die Panzer und die Speere

Sie schneidt Riltter auch, die nicht bereit zur wehre.

أي : ان هذا اليوم لم يقطع الدرع والقنا فحسب بل قطع أيضاً الفارس الذي لم يهياً
للدفاع عن نفسه.

وقد وجد هأمر ترجمتي غير دقيقة فهو يؤكد أن الفاعل، في النص، هو الوقت (او
اليوم) وليس الحسام. ولقد قرأها دون شك (فقطّع) بدل (تقطّع)^(٥).

وليؤكد دوساسي صحة ما ذهب اليه أورد شرح الواحدي على البيت. والرواية التي

(١) البرقوقى : ١٠٣/٤.

(٢) في التبيان : ٣٨٧/٣ والجناح يشتمل على القوادم والخوافي وهو الصحيح.

(٣) Chrestomathie, 1/52

(٤) البرقوقى : ١٠١/٤

(٥) OP. cit, 1/48

اعتمدها دوساسي في (تقطع) هي رواية اختارها التبريزي ولكن الرواية الأخرى موجودة أيضاً^(١).

٩ - لم يكن دوساسي يرجع بين الروايات فحسب بل كان يرجح بين الشروح أيضاً، وقد عرفنا أنه يعتمد كثيراً شرحين هما: الواحدي والتبريزي.

وان تتبع الاماكن التي عرض فيها لأراء هذين العالمين يبين أنه كان كثيراً ما يميل الى شرح التبريزي. وهذا مثال على ذلك.

قال المتنبي:

وَأُطْمَعُ عَامِرَ الْبُقْيَا عَلَيْهِمْ وَنَزَقَهَا احْتِمَالُكَ وَالْوَقَارُ
وَعَبْرَهَا التُّرَاسُلُ وَالتَّشَاكِي وَأَعْجَبَهَا التَّلْبُّبُ وَالْمَغَارُ^(٢)

قال دوساسي: «ان المعنى الذي عبر عنه ليس بتاتاً ما يشير اليه الواحدي الذي يقول: (يقول: غيرها عن الطاعة أنها ترسل اليك الرسل وتشكو ما يجري عليها من سراياك، واغترت بتحزبها وتأهبها ولبسها الاسلحة وكثرة غاراتها على النواحي والاطراف، ثم وصف كثرة خيلهم وعددهم). انتهى. وأظن أنه ينبغي أن نفهم من التراسل والتشاكى، تراسل القابئل المختلفة النائرة، وظلامتهم المشتركة، التي كانت تثير مشاعرهم وتدفعهم الى تكوين حلف ضد سيف الدولة، وهذا هو الشرح الذي يقدمه لنا التبريزي، في مخطوطة خزانة الملك، رقم ١٤٣٢»^(٣).

وهاك مثلاً آخر، أشد جلاء:

قال المتنبي:

يوسِّطُه المفاوز كل يوم طلاب الطالبين لا الانتظار^(٤)

قال دوساسي: «هذا البيت يطرح صعوبة كبيرة في العروض. فلكي يستقيم وزن المصراع الثاني من البيت ينبغي اما أن نقرأ «الطالبين» بنون ساكنة، بدل الفتح، واما

(١) وقد أشار اليها صاحب التبيان (٣/٣٨٥) والبرقوقي (٤/١٠١) وقد تعقب دوساسي هامر، في مواطن أخرى، وحكم عليه أحياناً بأن ترجمته تبتعد كثيراً عن النص، ولا تنسجم مع المشهور من

الشروح. انظر Chrestomathie: 1/74

(٢) البرقوقي: ٢/٢٠٤

(٣) Chrestomathie, 1/69

(٤) البرقوقي: ٢/٢١٤

أن نقرأ «لا» مختصرة، مع حذف الفصل من (الانتظار)، فنقرأ: للانتظار، وهذا الاحتمال الثاني هو الذي اختاره التبريزي، حين قال «كسر اللام لسكونها وسكون النون في الكلمة بعدها وحذف الألف من انتظار لانها همزة وصل، تسقط في الادراج، وحذف الألف من (لا) لسكونها وسكون اللام من الانتظار في الاصل، لانها لام التعريف. ومن حكمها أن تكون ساكنة ولكنه اضطر الى كسرها بسكونها وسكون النون بعدها فلما كانت الحركة في اللام انما هي لالتقاء الساكنين كانت في تقدير السكون لان حركتها غير لازمة فكانت حركتها غير معتد بها. ألا تراهم يقولون للواحد: اردد ورد، فاذا صاروا للتثنية قالوا رداً، ولم يقولون ارددا كراهية اجتماع حرفين متحركين من جنس واحد، مع ذلك يقولون اردد الرجل فيحركون الدالين جميعاً، ولا يعتدون بحركة الدال الثانية لما كانت انما هي لالتقاء الساكنين، فصارت لذلك في تقدير السكون، كذلك أيضاً حذف الألف من (لا) لسكونها وسكون لام الانتظار». انتهى^(١).

وكلام التبريزي واضح ولكن دوساسي ذهب بعيداً ولا سيما في قوله «ينبغي قراءة الطالبين بنون ساكنة». وهذا من أغرب الأمور لا تقبل به العربية، ولا يستقيم به الوزن الذي أراد دوساسي اقامته.

وأما الأمر الثاني فرغم استشهاده عليه بكلام الخطيب إلا انه كان في حل من ذلك، لو عرف شيئاً عن التحقيق والتسهيل. وورش عن نافع يقرأ أبداً بالتسهيل، كما في قوله تعالى: ﴿وقال الآخر اني أراني أحمل فوق رأسي خبزاً﴾^(٢) و﴿قضي الأمر الذي فيه تستفتيان﴾^(٣) و﴿واجعل لي لسان صدق في الآخرين﴾^(٤).

ومثل ذلك في الشعر كثير.

هذا، وقد كانت قریش تميل الى تخفيف الهمزة «ولولا أن القراءة سنة متبعة ما تكلفت قریش نبر الهمزة وتحققها في القرآن. وآية ذلك أنه روي عن الامام علي - كرم الله وجهه - أنه قال: نزل القرآن بلسان قریش وليسوا باصحاب نبر، ولولا أن جبرائيل عليه السلام نزل بالهمز على النبي ﷺ ما همزنا»^(٥).

(٢) سورة يوسف: ٣٦

(١) Chrestomathie, 1/74-75

(٤) سورة الشعراء: ٨٤

(٣) سورة يوسف: ٤١

(٥) أحمد مكي الانصاري: سيبويه والقراءات، دراسة تحليلية معيارية. توزيع دار المعارف - مصر.

١٣٩٢-١٩٧٢ ص ٧٢.

وجاء في (البيان) عند شرح البيت المذكور: «قال أبو الفتح: قلت له عند قراءتي عليه: كسر اللام من (الانتظار) جيد لسكونها وسكون النون. وقال علي بن حمزة: سألت أبا الطيب عن فتح اللام. فقال: اجمع ساكنان، فحركت اللام بحركة ما قبلها، وهي اللام من لا»^(١).

وفيه، عند قول المتنبي:

وَلَمْ أَحْمَلْكَ مَعْلَمًا هَكَذَا لَا (م) لضرب الرقاب والأجواز
«لم أحملك، حرك الساكن، وحذف الهمزة، وهي لغة جيدة، جاءت في أشعارهم وخطبهم وكلامهم، وبيت الحماسة:

فمن أنتم إنا نسينا من أنتم

ومنه قراءة ورش عن نافع: «فمن اظلم، ومن اصدق، ومن احسن، وان ارضعية»، وجميع ما في القرآن من هذا فانه ينقل حركة الهمزة الى الساكن وحذفها، وقرأ حمزة هذا كله، والأشنانى بالفصل الساكن والهمزة، بسكته يسيرة^(٢). ولكن ميل دوساسي الى التبريزي لا يعني أنه كان يردّ آراء الواحدي، بل هو قد يعتمد عليه ويكتفي أحياناً بان يورد شرحه في تعليقاته، كما في قول أبي الطيب:

بأبي من وددته فافترقنا وقضى الله بعد ذاك اجتماعا
فافترقنا حولا فلما التقينا كان تسليمه عليّ وداعا^(٣)
فقد ذكر أن الواحدي ذهب الى أن الشاعر استقى فكرته من شاعر آخر^(٤).

قال الواحدي: «يقول: كان تسليمه عليّ عند الالتقاء توديعاً بفراق ثان، والوداع اسم بمعنى التوديع، يقال ودّعته توديعاً ووداعاً، وهذا المعنى من قول الآخر:

بأبي وأمي زائر متقنع لم يخف ضوء البدر تحت قناعه

= وجاء في (الخصائص: ٣-١٤٣): ومن شاذ الهمزة عندنا قراءة الكسائي (أئمة) بالتحقيق فيها. فالهمزتان لا تلتقيان في كلمة واحدة الا ان تكونا عيين، نحو سئال - وسئار (وجئار) فاما التقاؤهما على التحقيق من كلمتين فضعيف عندنا، وليس لحناء.

(٢) البيان: ١٧٦/٢

(١) البيان ١١١/٢

(٤) Chrestomathie, 1/78

(٣) البرقوقي: ٢١/٣

لم أستتم عناقه للقائه حتى ابتدأت عناقه لوداعه انتهى^(١).

وهذا التفسير كاب، لم يأت الواحدي فيه بشيء، وكاد يفقد الشعر روحه، وكان أولى به أن ينبه على قصر اللقاء، كأنه اللمح الخاطف. ومع ذلك فقد قنع دوساسي بهذا الشرح.

١٠ - وأخيراً، فإن دوساسي رغم ما بذل من جهد في التحقيق، فاتته بعض الأمور ووقع في مزالق ننبه هنا على بعضها:

فقد وقع تحريف في بعض الآيات، كقوله تعالى ﴿إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ﴾^(٢) فقد جاءت عند دوساسي مضبوطة هكذا: تعبرون^(٣).

وورد ذكر الشاعر أبي الفرج محمد بن أحمد الغساني الدمشقي، الملقب بالوأواء، وقد قرأها (الغساني): Gassaye Demaschki^(٤).

ويرد اسم الطائي، فيظل عنده مجهولاً، غير مدرك أنه أبو تمام حبيب بن أوس، كما قال عندما أورد بيت المتنبي:

يسابق سيفي منايا العباد اليهم كأنهما في رهان
لقد أورد الشارح بيتاً لعنترة:

وأنا المنية في المواقف كلها والطعن مني سابق الأجال
وبيتاً آخر لشاعر يعرف باسم الطائي:

يكاد جبن يلاقي القرن في حنق قبل السنان على حوائيه يرد^(٥)
وهو في مكان آخر يسميه: أبا تميم Abou-Temim^(٦).

وذلك عندما أورد له قوله:

مِنْ كُلِّ أَزْرَقٍ نَظَارٍ بِلَا نَظَرٍ إِلَى الْمَقَاتِلِ مَا فِي مَتْنِهِ أَوْدُ^(٧)

=====

(١) شرح الواحدي - ط ديتريشي - برلين (١٨٦١م) ص ٦.

(٢) سورة يوسف: ٤٣

(٣) Ibid, 1/II (٤)

(٤) Chrestomathie, 1/63

(٥) Ibid 1/79 والبيت في ديوان أبي تمام: ١٤/٢ والتبيان ١٩١/٤.

(٦) Ibid (٧)، ديوان أبي تمام: ١٨/٢ - التبيان ١٩١/٤.

(٧) Chrestomathie. 1/80

ثانياً: سبقت الإشارة^(١) الى أن أول من شك في نسبة شرح المتنبي المسمى (التيبان في شرح الديوان) الى العكبري، هو مصطفى جواد، وقد عالج هذا الموضوع أكثر من مرة.^(٢) ثم عني بلاشير بهذا الموضوع مرتين: مرة في بحثه المقدم الى المؤتمر العشرين للمستشرقين، المنعقد ببروكسيل، بعنوان: هل للعكبري شرح على ديوان المتنبي^(٣)؟ ومرة في المقال الذي نشره في نفس السنة (١٩٣٨) بعنوان: ملاحظة حول شرح لديوان المتنبي^(٤).

قال مؤلف التبيان: «أما بعد فاني لما اتقنت الديوان الذي انتشر ذكره في سائر البلدان، وقرأته قراءة فهم وضبط، على الشيخ الامام أبي الحرم مكّي بن ريان الماكسيني^(٥)، بالموصل سنة تسع وتسعين وخمس مئة، وقرأته بالديار المصرية على الشيخ أبي محمد عبد المنعم بن صالح التيمي النحوي^(٦)، الخ...^(٧).

هذا بعض ما عرّفنا به المؤلف من بعض أحواله وشيوخه، في مقدمة الكتاب، والذي يتبع الشرح يستطيع استخراج أحوال أخرى، تساعد في تكوين صورة تقريبية عن الشارح، كما سنرى.

بدأ مصطفى جواد طرح القضية بالشك في نسبة الشرح للعكبري، لشبه دليل هو خلو نسخة (دار الكتب الوطنية بباريس)، ورقمها ٣١٠٥ من العرييات من اسم المؤلف^(٨)، ورجح أن يكون مؤلفه هو (أبو عبد الله الحسين الأريلي) فهذا الاسم قريب

(١) راجع المقدمة

(٢) مجلة الثقافة المصرية ج ١٧ ص ٤٩ وما بعدها. وقد أشار اليه مصطفى جواد في مقاله: شرح ديوان المتنبي لابن عدلان لا للعكبري، المنشور بمجلة المجمع العلمي العربي بدمشق: م ٢٢-١٩٤٧ - (راجع: في التراث العربي، مصطفى جواد ج ٢ ص ٢٤١ وما بعدها).

(٣) (Actes du 20 Congres International des Orientalistes) 1938. Existe-t-il un commentaire d'al-'Ukbari sur le Diwan du Mutanabbi?

(٤) Faculte des lettres de l'universite d'Alger, ed, Librairie Larose - Paris. Extrait des annales de l'institut d'Etudes Orientales, TIV, 1938 R. Blachere: Note sur un commentaire de Diwan d'al- Mutanabbi.

(٥) راجع ترجمة الماكسيني في (غاية النهاية في طبقات القراء: لشمس الدين محمد بن محمد الجزري - عني بنشره ج. برجسترا سر. ط ١٣٥٢-١٣٥٣ هـ - ١٩٣٣ - ط ٢ - ١٤٠٢ - ١٩٨٢ - ٣٠٩/٢) وكذلك (بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، لجلال الدين السيوطي - حققه محمد ابو الفضل ابراهيم - دار الفكر - ط ٢ - ١٣٩٩ - ١٩٧٩ - ٢م - ص ٢٩٩)

(٦) ترجمته في بغية الوعاة: ١١٥/٢. (٧) التبيان: ١ - ب، ج.

(٨) في التراث العربي: ٢٤٣/٢

من (عبد الله بن الحسين العكبري)^(١) عند التصحيف أو التصحيف.

والأربلي هذا، هو «أبو عبد الله حسين بن إبراهيم بن الحسن بن يوسف الهذباني وقيل الكوراني، الأربلي. مولده سابع عشر ربيع الأول سنة ثمان وستين وخمس مئة، وتوفي يوم الجمعة من ذي القعدة سنة ست وخمسين وست مئة بدمشق»^(٢).

ولكن خلو النسخة الباريسية من اسم المؤلف، كما قال جواد: «لا يصحّ اتخاذه ذريعة. إلى نفي نسبته إلى العكبري»^(٣). ولذلك جمع هذا الباحث أدلة على النفي؛ وساقها سلسلة كالتالي^(٤):

١ - ذكر شارح الديوان قراءته على أبي الحرم مكّي بن ريان الماكسيني بالموصل. وهو معاصر لأبي البقاء العكبري، ذلك في الموصل وهذا في بغداد، ولم يكن شيخاً للعكبري في علم من العلوم ولا مسمّياً له.

كما ذكر قراءته الديوان على أبي محمد عبد المنعم بن صالح التيمي النحوي وهو أديب مصري، يعرف بالاسكندراني، ولد سنة ٥٤٥ وتوفي ٦٣٣ والعكبري ولد سنة ٥٣٨ وتوفي سنة ٦١٦^(٥). فيجوز أن يكون الاسكندراني تلميذاً لأبي البقاء لا العكس.

٢ - قال الشارح: «فسمعت شيخي أبا الفتح نصر الله بن محمد، الوزير الجزري يقول: (ان كان هذا عيّاً فحديث النبي ﷺ أصله). وشيخ الشارح هذا هو ابن الأثير، مؤلف «المثل السائر» وقد ولد بعد ولادة أبي البقاء بعشرين سنة (٥٥٨). فكيف يكون له شيخاً؟

٣ - عند شرح بيت المتنبي:

يدبر الملك من مصر إلى عدن إلى العراق فارض الروم فالنوب^(٦)

(١) كثيراً ما أوقع تشابه الاسماء في الوهم. وعندما ذكر أبو العلاء (أحمد بن الحسين) وأورد قوله: أَقْلُ مَا فِي أَقْلِهَا سَمَكٌ يَلْعَبُ فِي بَرْكَةٍ مِّنَ الْعَسَلِ ظنه نيكلسون (أحمد بن الحسين بديع الزمان الهمداني) وإنما هو (أبو الطيب أحمد بن الحسين المتنبي). راجع: رسالة الغفران ١٦٧ - تعليق بنت الشاطيء بالهامش.

(٢) في التراث العربي: ٢/٢٤٣.

(٣) نفسه: ٢٤٣-٢٤٩

(٤) نفسه

(٥) ورد في الأصل، سهواً أو خطأ تاريخ: ٦٠١. (٦) التبيان: ١-١٧١.

يشير الشارح الى الملك الكامل وتملكه آمد، التي كان كان احتلالها سنة ٦٣٠ .
فكيف يذكر العكبري حادثة وقعت بعد وفاته بربع عشرة سنة؟

٤ - ذكر الشارح عن الشيخ أبي محمد عبد المنعم بن صالح التيمي النحوي حديثاً له مع الملك الكامل، الذي ولي الملك سنة ٦١٥، أبي قبل وفاة العكبري بعدة أشهر. «وهذا لا يوافق مضمون الحكاية التي حكاهما الشارح، فانه ذكره على كونه ملكاً قبل الحكاية، ولتاريخه بعض القدم وهذا يحيل أن يكون العكبري هو الشارح».

٥ - كان الشارح بصيراً، ولم يكن ضريباً منذ كان صغيراً كأبي البقاء العكبري، فقد قال في الشرح: «قال الشريف هبة الله علي بن محمد الشجري العلوي في الأمالي له، ونقلته بخطي». والضرير لا يقول: «نقلته بخطي».

٦ - ورد في الشرح ما يدل على أن الشارح دخل الموصل، وانحدر الى بغداد، وارتحل الى الكوفة. ولم يكن العكبري من أهل الموصل، ولا دخلها، ولا دخل الكوفة.

٧ - ذكر الشارح كتابين له في النحو هما (نزهة العين في اختلاف المذهبين) و(الروضة المزهرة). وليس في مؤلفات العكبري ذكر لهما.

فمن هذه الأدلة لم يبق مجال لنسبة هذا الشرح الى العكبري، ومنها نستطيع استنباط أحوال الشارح، فنجد أنه «كان من أهل الموصل، أو طالباً للعلم فيها، وأنه قرأ ديوان المتنبي على عالم الموصل أبي الحرم علي بن ريان الماكسيني، وأنه كان بصيراً لا ضريباً، وانه انحدر من الموصل الى بغداد. . . وأنه دخل الكوفة، ثم درس بالشام على ضياء الدين نصر الله بن الأثير، ثم بمصر على أبي محمد عبد المعنم بن صالح النحوي المتوفى سنة ٦٢٣، وقرأ عليه ديوان المتنبي»^(١).

وهكذا يبقى في الإمكان نسبة الشرح الى أدباء من أوائل القرن السابع:

١ - شرف الدين الحسين الأربلي، وهو الاحتمال القديم الذي ذكره مصطفى جواد في مقاله الأول، ولكن هذا الاديب لم تتوافر فيه تلك الصفات، اذ لم يدرس لا على الماكسيني ولا على الاسكندراني.

٢ - شهاب الدين . . . اسماعيل بن حامد . . . الأنصاري الخزرجي القوصي

(١) في التراث العربي: ٢/٢٤٩.

المتوفى سنة ٦٥٣... ولكن لم يذكر أحد أنه ألف في النحو ولا اشتغل بديوان المتنبي.

٣ - أبو البركات المبارك بن الشعار الموصلي... ولم يشر أحد الى أنه ألف في النحو ولا في شرح شعر المتنبي.

وبعد هذا يصل الكاتب الى أن شارح الديوان الذي «لا تصح نسبته الا اليه بما في سيرته من استلزام تلك النسبة»^(١) هو ابن عدلان الموصلي، اعتماداً على ما جاء في الشرح في بيان قول المتنبي:

تتقاصر الأفهام عن ادراكه مثل الذي الأفلاك فيه والدنا^(٢)
«قال أبو الحسن عفيف الدين علي بن عدلان: الرواية الصحيحة (مثل) بالرفع».

قال مصطفى جواد: «فالشارح اذا هو هذا العالم الذي أثبت اسم نفسه في آخر الشرح على التقريب»^(٣).

وهكذا ينتهي الكاتب من بحثه بنفي نسبة «التيان» للعكبري، وإثبات تلك النسبة لابن عدلان.

وأما بلاشير فقد اهتم بأمرين اثنين هما:

١ - الثبت من وجود شرح للعكبري على المتنبي.

٢ - محاولة معرفة مؤلف «التيان» بعدما ثبت أنه لا تصح نسبته الى العكبري.

بدأ بلاشير مقاله^(٤) بالإقرار بان حجج مصطفى جواد^(٥) في نفي نسبة الشرح الى العكبري قوية، وقد جعل من أهدافه تقوية تلك الحجج بحجج أخرى. غير أننا - في ما يرى - ينبغي أن نكون أكثر حذراً فيما يتعلق بالمؤلف الذي رضي مصطفى جواد أن ينسب اليه الشرح.

(٢) التبيان: ٢٠١/٤

(١) نفسه: ٢٥١/٢

(٤) Note sur un commentaire ... p 121

(٣) في التراث العربي: ٢٥١/٢

(٥) يعتمد بلاشير، كما يذكر في الهامش، على مقال مصطفى جواد: اكتشافات صغيرة في

المخطوطات العربية بالخزانة الوطنية بباريس. M. Jawad, petites découvertes dans les mass. arabes.

de la bibliotheque nationale de Paris, dand R.E.I., 1938, p. 285, 5

حاجي خليفه (١٠١٧ - ١٠٦٧)

البديعي (ت ١٠٧٣)

وقبل معالجة هذا الأمر عرض بلاشير لنقد ما قيل من أن للعكبري شرحاً على ديوان المتنبي .

فمنذ القرن السابع ، شاعت فكرة وجود شرح للعكبري على المتنبي . فقد ذكر ابن خلكان أن العكبري (شرح ديوان المتنبي) وجاء من بعده ، بأربعة قرون ، حاجي خليفة ، فذكر أن العكبري ألف كتاباً في (اعراب ديوان المتنبي) وفي نفس الفترة ذكر البديعي لائحة كاملة لشروح المتنبي ، من بينها (كتاب أبي البقاء عبد الله العكبري) .

ولكن هذه الشهادات جميعاً غير كافية - عند بلاشير - للجزم بأن للعكبري شرحاً مكتوباً على ديوان المتنبي ، اذ تحتل عبارة ابن خلكان أن يكون الشرح شفويّاً ، فيدخل بذلك في باب (الأمالي) . وأما البديعي فهو لا يثبت في النسبة ، كما أن شهادة حاجي خليفة مشكوك فيها ، اذ قد تكون صادرة عن وهم ناتج عن الخلط بين (التيان في شرح الديوان) وبين كتاب العكبري (التيان في اعراب القرآن) . وأخيراً فإن السيوطي في (بغية الوعاة) يذكر في ترجمة العكبري مؤلفات أبي البقاء ، ولكنه لا يشير الى ديوان المتنبي ، وهو شيء غريب اذا علمنا أهمية هذا الكتاب الجامع .

فهل بتعلق الأمر بكتاب ألفه بعض تلاميذ العكبري استناداً الى بعض المعلومات الشفوية التي كان يقدمها هذا العالم ؟ يمكننا افتراض ذلك حين نعلم أن العكبري كان ضريراً ، وأنه كان يملي كتبه على مقريه . ولكن في هذه الحال ، اما أن يكون الأمر متعلقاً بـ (أمال) ، وكان ينبغي للتلميذ عندها أن يشير الى أستاذه في المكان المناسب كما هو معهود ، وهو شيء لم يفعله . وأما أن يتضمن الكتاب معلومات عن العكبري ، والحالة هذه أن «التيان» في أي موضع منه لا يعطي أي طابع يوحى بأنه من نوع الأمالي ، بل على العكس من ذلك يدل على أنه مؤلف منظم ، واحالاته دقيقة ، وهذه الاعتبارات وحدها كافية لنفي نسبة هذا الشرح للعكبري .

وهناك عدد آخر من الدلائل يقوي هذا الشعور :

ان العكبري لم يغادر بغداد ، في حين أن صاحب «التيان» يصرح أنه سمع شرح ديوان المتنبي في الموصل ، عام ١٢٠٢/٥٩٩ ، من أستاذه النحويّ أبي الحرم مكي بن ريان الماكسيني ، المولود في اربل ، تلميذ ابن الخشاب ، كالعكبري - أي الماكسيني - المتوفى في الموصل عام ١٢٠٦/٦٠٣ ، وفي مصر من أستاذه أبي محمد عبد المنعم بن صالح التيمي ، المولود بمكة عام ١١٥٢/٥٧٤ والمتوفى بمصر عام ١٢٣٥/٦٣٣ .

وحتى ان افترضنا أن العكبري نزل الموصل ومصر، فكيف يجوز أن يسمى شيخاً أحد رجلين: الماكسيني الذي يمكن أن يكون رفيقه في الأخذ عن ابن الخشاب ولم يكن يكبره إلا بحوالي عشر سنوات، والتمي، وكان أصغر منه بتسع سنوات.

ثم يضيف بلاشير الى ذلك حكاية الملك الكامل، المذكور آنفاً، ليشتهي الى أنه لا يجوز ان نستمر في أن ننسب للعكبري، مؤلفاً تثبت كثير من فقراته أنه لسواه. فكيف نسب «التبيان» الى العكبري؟

لا يستبعد بلاشير أن يكون مرد هذا الخطأ في النسبة، الى تأويل خاطيء لنص ابن خلكان ومهما يكن فان هذا الخطأ يسهل حدوثه من العنوان: (التبيان في شرح الديوان) الذي يذكر بعنوان آخر (التبيان في اعراب القرآن) ولا شك ان الانتشار الواسع لهذا الكتاب، وشهرة العكبري، مما قد يلقي الستار على مؤلف الشرح الذي نحن بصدده.

فمن هو مؤلف (التبيان) اذن؟

ان الاسم الذي يتبادر الى أذهاننا أولاً، هو اسم المؤرخ الأربلي، ابن المستوفي^(١) (٦٣٧-١٢٣٩)، فقد كان هذا العالم تلميذاً للماكسيني، ولكننا لا نعرف أنه غادر مسقط رأسه الى مصر، ولا نعرف له شرحاً للمتنبي، غير كتابه (النظام في شرح شعر المتنبي وأبي تمام)، ولهذا لا نطمئن الى أنه مؤلف (التبيان).

وهناك عفيف الدين أبو الحسن علي بن عدلان الموصلي المولود عام ١١٨٧/٥٨٣، وهو تلميذ أبي البقاء في بغداد وقد دخل مصر وأخذ عن أبي اليمن الكندي أحد شراح المتنبي، ومات بها عام ١٢٦٧/٦٦٦. غير أنه من المستبعد في نظر بلاشير، أن يكون شارح الديوان، ذلك أنه كان في الخامسة عشرة من عمره، عام ١٢٠٢/٥٩٩ وهو العام الذي قرأ فيه الشارح الديوان على الماكسيني، ويبدو أنه كان في تلك السن المبكرة أحدث من يقرأ الديوان على هذا الشيخ كما أننا لا نعرف شيئاً عن دخوله مصر، وقراءته على التيمي. وأخيراً فان الفقرة التي ورد فيها اسمه في (التبيان) تجعلنا نستبعد أن يكون هو الشارح.

(١) بغية الوعاة: ٢-٢٧٢. ولم يذكر أنه كان تلميذاً للماكسيني، وذكر أن له (شرح ديوان المتنبي وأبي تمام). ومن قبل ذكر صاحب (وفيات الأعيان: ٤/١٤٧-١٥٢) أن له كتاب «النظام في شرح شعر المتنبي وأبي تمام» في عشرة مجلدات.

وعلى العكس من ذلك فان اسم عالم آخر يستوقفنا بالحاح : انه شرف الدين أبو عبد الله الحسين بن ابراهيم الهذباني الكوراني ، المولود عام ١١٧٢/٥٦٨ في اربل ، واستقر فيما بعد بمصر ومات بدمشق عام ١٢٥٨/٦٥٦^(١).

ان هذا العالم قد اشتهر لغوياً ومحدثاً شافعيّاً. ويضيف الذهبي : «انه حفظ ديوان المتنبي وخطب ابن نباتة، ومقامات الحريري».

ويستحيل أن نعرف من خلال هذا الكلام، ما اذا كان الهذباني قد وضع شرحاً للمتنبي أم لا . واذا كنا نعرف أنه قرأ بمصر على أبي اليمن الكندي فاننا نجعل قراءته على التيمي . ومع ذلك فان عدة قرائن تجعلنا لا نرد، رداً قاطعاً افتراض أن يكون هو الشارح . لقد كان في الثلاثين من عمره، عام ١٢٠٢/٥٩٩ . ومن الممكن أن يكون قد تابع دروس الماكسيني بالموصل وهو من جهة أخرى، كالعكبري ، درس مقامات الحريري وخطب ابن نباتة، مما يسهل الخلط بين الرجلين ، وأخيراً فان اسمه وكنيته، أبا عبد الله الحسين ، يذكّرنا اسم العكبري ونسبه . ان هذه الاشارات بطبيعة الحال، كما يقول بلاشير، هشة جداً ولا تكفي للوصول الى أمر قاطع ، ولذلك فان المشكل لا يزال مطروحاً . ولكن لتتفق على أنه حتى الآن، يبدو الهذباني مستجيباً لمختلف الشروط التي تفرضها فقرات مختلفة من (التبيان) . لقد عاش في أوساط الموصل ومصر . ولا شيء يمنع من أن يكون تلميذاً للماكسيني في الأولى والتيمي في الثانية . ومهما يكن فقد كان تلميذاً لابي اليمن الكندي ، أحد شراح المتنبي . ونحن نعلم ، بصفة جازمة ، أنه هو نفسه شرح المتنبي .

وأخيراً ، فقد عاش عشرين سنة بعد وفاة الملك الكامل .

=====

اذا لم يكن لنا أن نجزم بأمر مؤلف التبيان فان لنا ملاحظات على ما أورده كل من مصطفى جواد وبلاشير، نثبتها فيما يلي :

ـ لم يعد مجال للشك في أن كتاب «التبيان في شرح الديوان» قد نسب خطأ الى

(١) قال بلاشير : «بالنسبة لمصطفى جواد، فان نسبة الشرح الى هذا المؤلف الذي يسميه (الكوراني)، يقينية» . قلت : وهذا يعني أن بلاشير يعتمد على مقال جواد الاول ، لاننا رأينا كيف أنه في مقاله المنشور عام ١٩٤٧ ، نفى أن يكون الشرح لشرف الدين هذا ، وأكد أن العالم الوحيد الذي تصح نسبة الشرح اليه هو ابن عدلان .

أبي بقاء العكبري . فقد كانت حجج مصطفى جواد قوية، وزادها بلاشير قوة، ثم جاء من بعد آخرون فأضافوا حججاً أخرى أهمها أن العكبري بغدادى المذهب، أما واضح «التبيان» فهو كوفي المذهب، منتصر لمذهبه كما تنطق بذلك فقرات كثيرة من الكتاب^(١).

- ولكن هذا لا يدفع أبداً أن لابي البقاء شرحاً على ديوان المتنبي، وعدم وصول هذا الشرح إلينا لا ينفي وجوده. وإذا كان بلاشير، كما رأينا، يطعن في شهادات ابن خلكان وحاجي خليفة والبديعي بغير حجة قوية، ويراها غير كافية للجزم بأن للعكبري مثل هذا الشرح، فالتنا لا نرى وجهاً لهذا التشكيك^(٢)، ولا سيما حين نجد كتب التراجم تصرح بأن العكبري شرح ديوان أبي الطيب، وبعض هذه المصادر قديم يرتد إلى عصر العكبري نفسه.

وهكذا نجد القفطي، المعاصر للعكبري^(٣)، يذكر من تصانيف أبي البقاء «شرح المتنبي»^(٤)، وكما ذكر له ابن خلكان، المتوفى عام ٦٨١هـ، «شرح المتنبي»^(٥)، ثم ذكر ذلك الشرح الحافظ شمس الدين محمد بن علي بن أحمد الداودي، المتوفى سنة ٩٤٥هـ^(٦).

وهكذا لا يصبح هناك مجال للشك في أن العكبري قد شرح ديوان المتنبي إلا ببيّنة قاطعة.

(١) مهدي المخزومي : مدرسة الكوفة : ٩٣/٩٦ ، ٣٥٨-٣٥٩ ، شوقي ضيف : المدارس النحوية . ط دار المعارف بمصر / ط ١٩٧٢-٢ ص . ص . ٢٧٩-٢٨٠ ولمراجعة مذهب الشارح ، انظر : التبيان : ١/٣٤١ ، ٢-٣٨١/٢١ ، ١٠٥٥٤٤ ، ١١٢ ، ١١٥ الخ . . .

(٢) شكك بلاشير أيضاً في شرح ابن السيد للمتنبي (٢٩٦ : un poete arbae) وقد علق د . محمد ابن شريفة على ذلك بقوله : «ولا معنى لتشكك بلاشير في موضوع شرح ابن السيد، فقد ذكر في عدد من المراجع، وكان ابن السيد يستظهر شعر المتنبي . . .» ابوتمام وأبو الطيب في أدب المغاربة - ص ١٢١ .

(٣) توفي العكبري عام ٦١٦ هـ، وتوفي القفطي بعده بثمان سنوات، عام ٦٢٤ .

(٤) إنباه الرواة على أنباه النحاة، حققه محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م - ج ٢ - ص ١١٦ .

(٥) وفيات الأعيان : ٣/١٠٠ .

(٦) طبقات المفسرين - دار الكتب العلمية - بيروت ط ١ - ١٤٠٣/١٩٨٣ ج ١ - ص ٢٣٣ .

ويبقى أمر مؤلف «التبيان».

وإذا كانت حجج النفي قوية مقنعة، فإن حجج الاثبات كانت هشة، بتعبير بلاشير.

لقد ذكر بلاشير أن شرف الدين الأربلي، أبو عبد الله الحسن، قد يكون تتلمذ على الماكسيني، وهو أمر غير مؤكد، ولم يقوّه بلاشير بحجة، وليس في كتب التراجم ما يؤيده، بل إن مصطفى جواداً نفى أن يكون الأربلي هذا قد درس على الماكسيني، أو على عبد المنعم التيمي، ولا نجد أحداً يذكر ذلك. وكونه شرح ديوان المتنبي ليس أمراً قطعياً، كما ظن بلاشير، وإنما هو احتمال طرحه جواد، وأخذه عنه من جاء بعد على أنه أمر يقيني^(١). وإنما الأربلي الذي ثبت أنه عني بديوان المتنبي هو المؤرخ شرف الدين أبو البركات، المبارك بن أبي الفتح أحمد بن المبارك، كما سبقت الإشارة. فإذا صحَّ أن أبا عبد الله الحسين الأربلي شرح ديوان المتنبي، لم يستلزم ذلك أن يكون هذا الشرح هو «التبيان».

وأما نسبة الشرح إلى ابن عدلان، فقد اعتمد فيه مصطفى جواد على أمر واحد، هو ما ورد عند شرح قول المتنبي:

تتقاصر الأفهام عن ادراكه مثل الذي الأفلاك فيه والدنا^(٢)
«قال أبو الحسن عفيف الدين علي بن عدلان: الرواية الصحيحة الخ...»
وأرى أنها حجة ضعيفة، ألا إن تتقوى بسواها.
ولعل تتبعنا الشرح يعين على بعض ذلك.

إن منهج الشارح - كما ذكر ذلك في مقدمة كتابه، وكما التزم به^(٣) - هو أنه جعل غرائب أعرابه أولاً، وغرائب لغاته ثانياً، ومعانيه ثالثاً وليس غريب اللغة بغريب المعنى.

وكان من منهجه أنه إذا وقف على بيت تختلف روايته، نبه على الرواية الصحيحة بنفسه، كالذي نجده عند وقوفه عند قول المتنبي:

لو نيطت الدنيا بأخرى مثلها لعممنها وخشين أن لا تقنعا^(٤)

(١) كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، ج ٢ ص ٩٠.

(٢) التبيان: ٢٠١/٤.

(٣) نفسه ١/د

(٤) التبيان: ٢٦٧/٢

قال: «الرواية الصحيحة وهي التي قرأت بها على الشيخين الامامين: أبي الحرم مكّي بن ريان، وأبي محمد عبد المنعم بن صالح النحويّ (لعممنها) و (خشين) بالنون، والضمير للمفاخر...».

فلعل هذا يقوي أنه ابن عدلان، اذا ما قارناه بما جاء في البيت السابق من النونية، وان كان الخبر يقوي نفي نسبة الشرح الى العكبري أكثر مما يقوي اثبات النسبة لابن عدلان، اذ كيف يجوز أن يكون العكبري هو الشارح، ثم يروي عن تلميذه ابن عدلان؟

بقي أمر آخر نضيفه الى احوال الشارح، وهو أنه كان مقرئاً، يكشف عن ذلك منهجه في الشرح، واستناسه كثيراً بالقراءات، في القضايا الخلافية في اللغة، كما يكشفه نص واضح، هو ما ورد عند قول المتنبي:

وما جهلت أياديك البوادي ولكن ربما خفي الصواب^(١)
قال: وسألت شيخنا أبا محمد عبد المنعم النحويّ عند قراءتي عليه، عن هذا البيت وقلت له: يجوز أن يكون (البوادي) نعتاً (للإيادي). و (البوادي) في نصف البيت، فكأنه عنى الوقف، وهو موضع وقف كقولك: أجبت الداعي. وقد يوقف على قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ الدَّاعِيَ﴾ بالسكون، ويكون فاعل «جهلت» مضمراً فيها؟ فقال لي: أنت مقرئ، وقد قست، ومع هذا أنت حفيّ، فصوّب ما قلت...».

فهذا يدل على أن الشارح كان يعد من القراء. ونجد في طبقات القراء ذكراً لأستاذه مكّي بن ريان الماكسيني^(٢)، فلعله أخذ القراءة عن شيخه هذا... فهل تسعفنا الأيام في أن نجد شارح الديوان من بين تلاميذ الشيخ الماكسيني، ممن اشتهر بالقراءة؟.

(١) نفسه: ٨١/١

(٢) ابن الجزري: غاية النهاية في طبقات القراء. — ٣٠٩.

الفصل الثاني

الدراسة الفنية

سبحان خالق نفس المتنبي .

اختصم الناس فيه حياً وميتاً، واختصموا فيه شاعراً وإنساناً، واختصموا فيه عرباً وعجماً. «فقد شغلت به الألسن، وسهرت في أشعاره الأعين»^(١). وأين في الناس شاعر حفلت به الدنيا كالمتنبي فكان ذكره كما قال: ^(٢)

فشرق حتى ليس للشرق مشرق وغرب حتى ليس للغرب مغرب
وما يزال ذكره مشرقاً ومغرباً الى اليوم، من الهند وأقاصي آسيا حتى أوروبا وأمريكا.

وكما انقسم العرب في المتنبي شيعاً وأحزاباً «له شيعه تغلو في مدحه، وعليه خوارج تتغايا في جرحه»^(٣) ومنهم من ادعى التوسط ونشد الاعتدال، كذلك كان المستشرقون منه طوائف، ما بين ماحد وقادح، وكذلك كانوا متباينين في القدرة على الاقتراب الفني منه.

لقد كان اهتمام الاستشراق، بصفة عامة منصباً على القضايا الموضوعية من شعر المتنبي، وإن نظرة الى الموضوعات التي قدمها الاستشراق للمساهمة في الاحتفاء بالذكرى الالفية لابي الطيب^(٤) كفيلا بأن تؤكد هذا الزعم، فمن بين ست مقالات

(١) ابن شرف القيرواني: أعلام الكلام. (أبو الطيب في آثار الدارسين: ١٠٤)

(٢) البرقوقي: ٣١٢/١.

(٣) ابن شرف القيرواني: المصدر السابق.

(٤) هي البحوث التي أصدرها المعهد الفرنسي بدمشق، عام ١٩٣٦، وقد أشرنا اليها سابقاً.

كانت هناك مقالة واحدة اجتهدت في الاهتمام بالقضايا الفنية في شعر المتنبي^(١).
على أن هذا لا يعني أن الدراسات الاستشراقية قد أحجمت عن تناول الجانب
الفني، فهناك عدد من البحوث والدراسات تعالج هذا الجانب.

ان من المستشرقين مع قنع، في الدراسة الفنية، بسرد آراء النقاد العرب
القدامى، ومنهم من رضي لوك آراء زملائه، بيد أن فئة ثالثة - وإن كان عددها قليلاً -
اجتهدت في تقديم نظرات تذوقية ونقدية متميزة.

ولقد طرح بعضهم اشكالا يتعلق بمدى قدرة الغربيين على تذوق شعر المتنبي،
والى أي حد يحق للنقاد الأدبي أن يطلق أحكاماً (فنية) على أدب أجنبي. فالمتنبي
أبداع عالمياً شعرياً كاملاً. «ولكن الغربيين لا يكادون يستطيعون اقتحامه، فضلاً عن
نقله الى مشاعرنا». ^(٢) فهو تبعاً لمعاصريه وللقاد العرب آخر الشعراء الكبار. «ونحن
لا نستطيع، دون شك أن نصنع أفضل من الرجوع الى حكمهم»^(٣). ذلك بأن «قولهم
الفصل فيما يتصل بهذا الأمر»^(٤).

وكان نتيجة ذلك أن رفض بعض المستشرقين، من أمثال نكلسون، الحكم على
أبي الطيب، معتبراً ذلك - للأسباب التي ذكرنا بعضها آنفاً - رفضاً منهجياً^(٥).

الآن أن بعضهم رأى أن يخترق المنطقة المحرمة، ويقتحم المحذور، سعياً وراء
لذة المغامرة، وإن حاول أن يضع حدوداً (منهجية) لهذا الاقتحام، إذ انه «من أجل
تذوق الشعر لا يكفي مطلقاً المجهود الفكري، مهما يكن خالصاً مخلصاً: ينبغي
تكييف الشعور»^(٦). وإذا كان ذلك أمراً ميسوراً عندما يتعلق الأمر بدائرة لغوية واحدة
فانه يصبح على قدر من العسر حين يتغير المجال اللغوي ولكنه ليس مستحيلاً. «انه
من الضروري، دون شك، قبل الاقتراب من ديوان هذا المداح - المتنبي - أن نستأنس

(١) Gaudelroy - Demombynes: Mutanabbi et les raisons de sa gloire.

وقد نشرت مجلة المورد (العدد الخاص بالمتنبي) ترجمة المقال بقلم أكرم قاضل، بعنوان:
(المتنبي وأسباب مجده - الأهمية التاريخية لاشعاره) وما أدرى إذا كانت العبارة الأخيرة من إضافة
المرجم أم من أسرة (المورد).

(٢) غرميه غومت: مع شعراء الاندلس والمتنبي. تعريب الطاهر احمد هككي - دار المعارف بمصر
- ٣٥ - ١٤٠٣-١٩٨٣، ص ٣٧.

(٣) Carré de vau: les penseurs de l'islam T.I, P333 (٤) غ. غومت: المصدر المذكور. ص ٩

(٦) Gaudelroy - Demombynes: OP. cit. 1

(٥) Blachère: un poète arabe, 338

بالمحيط الذي ولد فيه ، وأن نستحضر قدر الامكان روح عصره ، وذوقاً شبيهاً بذوق معاصريه ، ومنفتحاً بالقدر الذي يستجيب لطرق تعبيرهم الفنية . ومن دون شك فانه عندما نكتمل لدينا هذه المهمة الأولية ، ينبغي الاعتراف بأمانة بان بعض القضايا الادبية ، كقيمة ووقع الكلمات التي يختارها الشاعر تظل الغاراً غريبة عن أذننا الغربية»^(١) وعندئذ لا يصبح المستشرق كالنقاد الشرقيين مؤهلاً فحسب لقدر جهد المتنبي وقيمة شعره وأصالته بل يصبح أكثر تأهيلاً منهم لهذه المهمة ، ذلك بأنه لا يحمل في ذاته أية ذهنية جدالية^(٢) تجعل منه خصماً أو نصيراً للمتنبي ، دون سند معقول .

(١) un poete arabe, 338

(٢) Ibid.

المبحث الأول

الذوق الأدبي

منذ القرن الثامن عشر، أصدر رايסקه (شهيد الأدب العربي!)، في حق أبي الطيب وأمته حكماً قاسياً، سرى من بعد بشكل غريب الى غيره من المستشرقين، فقال دوساسي: «من المؤكد أن قصائد المتنبي ليس لها لا قيمة القصائد العربية القديمة ولا صعوبتها، وعلى الرغم من الشهرة التي تمتع بها صاحبها، الا أنني أعتقد، مثل رايסקه، أن مرد هذه الحظوة العجيبة انما هو فساد الذوق الادبي عند العرب»^(١).

يظهر دوساسي، في القسم الأول من حديثه، ناقداً «أعرايياً» يتخذ الشعر الجاهلي نموذجاً يقاس عليه الشعر الجيد، وأصلاً يحتكم اليه، فما قارب الأصل حكم له، وما باعده أو خالفه اطرحه واسترذله. وهو في القسم الثاني، يدور في فلك الاستشراق التقليدي الممجد للمركزية الأوروبية، الناظر الى الحضارات الاخرى وأممها نظرتة الى من لم يبلغ سن الرشده.

وبرغم المكانة العالية التي احتلها دوساسي في نفوس مريديه، الا أنه لم يسلم له في مثل هذه الاحكام^(٢).

يقول دولاكرانج: «عندما نمضي الى قراءة أبي الطيب، بعدما نجعل من العربية

(١) Chrestomathie, 1/28 وقد ظل هذا الحكم يتردد عند بعض المعاصرين من أمثال (Lalitterature arabe:

Kahn (185) الا أنه وجد من ينقضه منذ القرن ١٩م، وفي حياة دوساسي نفسه الذي يقول: «ان هذا الحكم لم يقره هورست HORST ولا هامر HAMMER ومع ذلك فأنا أظن أنه لن يعارض بأسباب وجيهة، واني متشبت بما قلته عن هذا الموضوع في جريدة العلماء Journal des savans . . . الخ»

Chrestomathie, 1/28

(٢) انظر على سبيل المثال: Duval-Destains: Mercure Etranger, II, 133 (188)

موضوع دراسة جادة، لا يفوتنا أن نلمس فيه الخصائص المكونة للرجل العبقرى. ان هذا الشاعر يمتلك خيالاً، وملكه فنية وحماسة، ويتميز خاصة بفحولة وإشراقات عبقرية وسمو في الأفكار. كما يتسم أسلوبه بالايجاز والحدة والتعبيرات المبتكرة المشرقة. ويديهي أن له روحاً نزاعاً الى الجزالة، التي يدركها أحياناً، ولكنه أيضاً لشدة رغبته في ادراكها، يخطئ في معظم الاحيان في اختيار الافكار أو الصور، وهكذا يسقط في المبالغة والمغالة^(١).

ولكن دولاكرانج، حين يصل الى الحديث عن مساوئ المتنبي، يأبى الا أن يجعلها مساوئ مشتركة بين شعراء العربية جميعاً، أو معظمهم على الأقل، وكأنها من سمات الشعر العربي، اذ أنه «لا شيء أندر من الوقوف على قصيدة عربية، دون أن نعثر فيها على شيء يرد ذوقنا المرهف، ولكن الخاص جداً»^(٢).

وتغريه المحاولة بالمجازفة باطلاق «بعض الانطباعات»^(٣) التي تدل على جرأة تتجاوز حدود المجال العلمي، في بعض الاحيان. فشعر العرب لم يفتن بأي قدر من الخيال، وهكذا وجد نفسه محروماً من حافز أساسي يجعله رائقاً وجذاباً^(٤).

كان على موهوبي الشعراء أن يجتهدوا في تحقيق المتعة، وجعل الشعر مقبولاً، بفتح ينابيع جديدة. وقد ظنوا أنه يكفيهم لذلك أن يبينوا عن كنوز لغتهم العربية، وأن يتلاعبوا بالمعاني. ومن هنا حدث أن بعضهم أراد أن يعطي أفكاره قدراً من السمو أو الرفاهة بتقليبها على وجوهها، وإعادة انتاجها في كل الاشكال الممكن تصورها. وقد تكلف بعضهم في أن يجعل العلاقة بين الافكار خفية، وأن يستعمل أقل التعابير تداولاً، وأدخل بعضهم في أسلوبه - بافراط - الطباق والاستعارة، وكل المحسنات البديعية، واجتهد في ايجاد ايقاع (هرموني) يقرع السمع، ولكنه لا يعمل غالباً الا على استجداء الافكار، والمحاسن «الغليظة» دون جدوى، وذلك عن طريق المزج، بمهارة، بين الكلمات المتعارضة، ذات الوقع المتجانس، والمتنافر بعضها مع بعض معنوياً^(٥).

(١) Anthologie arabe, 102

(٢) Ibid

(٣) Ibid

(٤) أيكون من قبيل الصدف أن نجد هذا رأي بعض شعرائنا أيضاً؟ (أبو القاسم الشابي: الخيال الشعري عند العرب - تونس - ١٩٦١)، ولا سيما حين يميز بين الخيال الصناعي - المجازي، والخيال الفني - الشعري.

(٥) Anthologie arabe: 103

ومع ذلك، فمن الجور الخلوص إلى أن ذلك الشعر لا يستحق منا أي تقدير^(١).
ذلك بأن الشعر العربي يعطينا قدراً من القطع ذات المظاهر الجمالية المختلفة.

ان أول ما نلاحظه، في موضوع التذوق الأدبي، غلبة المنهج اللغوي في القرن التاسع عشر، كما يتجلى ذلك عند دوساسي خاصة، وكأن (الناقد الاعرابي) يتقمص روح المستشرق الفرنسي، فهو يتتبع الشواهد النحوية، والقضايا اللغوية، التي يوحى بها إليه شعر المتنبي، ويطنب في ذلك اطناباً، كما فعل في قول أبي الطيب:

إذا كان ما تنويه فعلاً مضارعاً مضى قبل أن تلقى عليه الجوازم^(٢)
فلكي لا يناقض حكمه السابق عن أبي الطيب، بدأ بالقول: ان هذه الاستعارة قبيحة^(٣). ثم استوقفته في البيت كلمة (الجوازم) فاستطرد استطراداً نحوياً مطولاً، عن أدوات الجزم، والفعل المجزوم، ثم انتهى الى القول: «ومهما يكن هذا التلاعب مثيراً للسخرية، فانه يمكن عذر المتنبي فيه جزئياً، حين نلاحظ أن علم النحو كان صعباً، ويقدر العرب صاحبه، وكل التعابير الحريصة على هذا العلم تكون أقل ابتذالاً عندهم، ولها من المكانة في نفوس (هم) ما ليس في نفوس (نا)، حين ننظر الى النحو وكأنه وقف على الأطفال»^(٤).

وإذا كان دوساسي يريد من بيت أبي الطيب أن يقوي رأيه في فساد الذوق الادبي عند العرب، فان دولاكرانج يرى أن ذلك الاسلوب كما يظهر في بيت المتنبي:

من اقتضى بسوى الهندي حاجته أجاب كل سؤال عن هل بلم^(٥)
مثال للطاقة المدهشة للسان العربي^(٦).

ومع ذلك فان أبا الطيب يتنزع اعجاب دوساسي انتزاعاً بمثل قوله:

أفي كل يوم ذا الدمستق مقدم قفاه على الاقدام للوجه لائم^(٧)
حيث علق عليه قائلاً: «لقد استلطفت هذه الكناية المبتكرة في هذا الموضع من النص، بعض الاستلطاف»^(٨).

Chrestomathie, 1/46 (٣)

(٢) البرقوقي: ٩٨/٤.

Ibid (١)

(٤) Ibid ، ويمكن الاستزادة بالرجوع الى الصفحات: ٦١-٦٣-٧٦.

(٥) البرقوقي: ٢٩٢/٤.

OP. cit. 53 (٨)

(٧) البرقوقي: ١٠٥/٤.

Anthologie arabe, 113 (٥)

وعندما عرض دولاكرانج لقصائد أبي الطيب في أبي شجاع فاتك، مدحاً ورثاء، وقف هو أيضاً عند القضايا اللغوية، إلا أنه يضيف الى ذلك أحكاماً متصلة بالذوق الفني، وهو بصفة عامة معجب بالقصائد التي اختارها لقرائه، يظهر ذلك في أحكامه العامة والجزئية على السواء، فمن اللامية يقف عند قول أبي الطيب:

كفاتك ودخول الكاف منقصة كالشمس قلت، وما للشمس أمثال^(١)
فهذا البيت، عنده، جميل بإيجازه البديع. ثم ان تقرّظ فاتك، فيه كثير من المهارة الشعرية. بل ان كل المقطع، المكون من هذا البيت والابيات السابقة، يشع بالمحاسن الشعرية^(٢).

على أنه يرى في بعض الأبيات افراطاً في المدح^(٣)، كقول الشاعر:
حتى غدوت وللاخبار تجوال وللكواكب في كفيك آمال^(٤)
وهذا يسوقه الى الحكم بأن المدح عند العرب مباشر جداً، ومثقل بالمبالغات، ولكن المتنبي يملك على الأقل - دون كثير غيره من المداحين - فضيلة الارتقاء والسمو بشعره، عن طريق الصور النبيلة والحية، وفضيلة نذر الافكار القوية والسامية بين الحين والحين، وبهذا الاحتراس يتلافى الرديء الذي يبعثه، دون شك، مديح تنقصه تلك الفضائل^(٥).

فاذا وصل الى المراثية العينية^(*) اصدر هذا الحكم العام:
ان هذه القصيدة مراثية مؤثرة حقاً، والرثاء غرض عالجه العرب بتوفيق كبير. . . ان بعض المبالغات وبعض المقاطع التي تخذش الذوق، مما هو مبثوث في هذه القصيدة المؤثرة لا تستطيع أن تغمض أعيننا عن الافكار الرفيعة والنبيلة التي تتضمنها. ان الاثني عشر بيتاً الأولى رائعة جداً. ونفس الأمر يقال عن الأبيات التسعة الأخيرة التي تهينا لوحة شديدة الحيوية^(٦).

(١) البرقوقي: ٣/٣٩٨.

(٢) Ibid, 108

(٢) Anthologie arabe, 107

(٥) OP. cit 108

(٤) البرقوقي: ٣/٤٠٥.

(٦) Ibid, 111 وانظر ص ١١٠، تعليقه على هذين البيتين:

اني لأجبن من فراق أحبتي وتحس نفسي بالحمام فأشجع
ويزيدني غضب الاعادي قسوة ويلم بي عتب الصديق فأجزع
(البرقوقي) ٣/١٢.

ويدفع به هذا الاعجاب أحياناً الى المقارنة بين أبي الطيب وبعض شعراء الغرب^(١).

أما المراثية الميمية التي مطلعها:

حَتَامَ نَحْنُ نَسَارِي النَجْمَ فِي الظُّلَمِ وَمَا سَرَاهُ عَلَى خَفٍّ وَلَا قَدَمٌ^(٢)
فاعجابه بها بلا حدود.

انه يقول: «إنني أدعوا أولئك الذين لم يدرسوا لغة العرب الشعرية الى أن يتبهاوا لهذه القطعة، التي ينبغي أن تعد من عيون الشعر العربي، لجمال افكارها، وحيوية أسلوبها.

لقد فقد المتنبي حاميهِ وصدقهِ، ومنذئذ صار كل تعامل مع الناس عنده مزعجاً مقيتاً. ان روجه المكبلة بالاحزان والاكدار، رغبت في أن تقتات بالمشاعر الحزينة والمظلمة، فهو لا يرى في كل مكان غير الظلم، والمكر، والخديعة، فهو يتحسر على أنه أفنى حياته باطلة بين أهل عصره»^(٣).

وهو يقوي هذا الحكم بوقفاته التذوقية على أبيات بعينها.

فاذا نحن تجاوزنا الأبيات التي تتضمن بعض الاشارات التاريخية والحضارية مما فصل فيه دولا كرانج القول^(٤)، واقتصرنا على ما كان ذا طابع فني خالص، تقوى لدينا هذا الظن.

(١) قال عن قول أبي الطيب:

النوم بعد ابي شجاع نافر والليل مُعْيٍ والكواكبُ طُلُعُ
(البرقوقي ١٢/٣). اننا نجد نفس المعنى تقريبا في هذا البيت الجميل لسوران

Saurin Qu'une nuit parait longue a la douleur qui veille. (Ibid. 110)

(٢) البرقوقي: ٢٨٥/٤.

(٣) Op. Cit. 112

(٤) انظر مثلاً، في ص ١١٣ من الكتاب، تعليقه على بيت أبي الطيب:

فِي غِلْمَةٍ أَخْطَرُوا أَرْوَاحَهُمْ وَرَضُوا بِمَسَالِقِينَ رِضَا الْأَيْسَارِ بِالزُّلْمِ
(البرقوقي ٢٨٨/٤)

قال أبو الطيب:

نَاشُوا الرِّمَاحَ وَكَانَتْ غَيْرَ نَاطِقَةٍ فَعَلَّمُوهَا صِيَاخَ الطُّيْرِ فِي الْبُهِمِ^(١)
قال في التعليق: «هذا البيت من أجمل ما أعرف من أبيات. أنه لا شيء في نظري أكثر شاعرية من التعبيرين (غير ناطقة) و (فعلّموها صياخ الطير) ان الذين لهم بصر بالشعر يعرفون قيمة ذلك»^(٢).

هذا المنهج الذي يحتكم الى الذوق الفني الرصين، المستند الى البصر بالشعر، والدربة والممارسة، يظهر مرة أخرى، بشكل آخر، في تعليقه على هذين البيتين:

فَلا زِيَارَةَ إِلَّا أَنْ تَزُورَهُمْ أَيْدٍ نَشَّانَ مَعَ الْمَصْقُولَةِ الْخُذْمِ
مِنْ كُلِّ قَاضِيَةٍ بِالمَوْتِ شَفَرَتُهُ مَا بَيْنَ مَنْتَقَمٍ مِنْهُ وَمُنْتَقِمٍ^(٣)

يقول: «انه لا يكفي أن نقرأ الشعراء، بل ينبغي أن نحسهم أيضاً. لنلاحظ كم للاداء (الفاء) من قوة في هذا التعبير المفاجيء: فلا زيارة. ولنلاحظ أيضاً كل محاسن الاسلوب اللامعة في هذا المقطع المليء بالحركة والحيوية والحماسة»^(٤).

وكذلك قال عن مقطع القصيدة:

أَتَى الزَّمَانَ بَنُوهُ فِي شَبِيبَتِهِ فَسَرُّهُمْ، وَأَتَيْنَاهُ عَلَى الْهَرَمِ^(٥)
«ان عبارة فسرهم، شيء وجداني، وفي آخر البيت اضمار، يرتكز على حذف هذه العبارة: فساءنا. ان هذا الحذف يعطي البيت معنى شديد الحيوية والشاعرية»^(٦).

والخلاصة «ان كآبة مظلمة تهيمن على قطعة أبي الطيب هذه، فكل أبياتها تقريباً تحمل طابع قلب مقروح جداً. ان الشاعر ملهم حقاً في هذه الأبيات الإحدى عشرة

(١) البرقوقي: ٢٨٩/٤.

(٢) Op. Cit 113 وقال ابن سيده: «وهذا مقطع شعري لأن الصياح ليس بمنطق» شرح المشكل:

٢٩١/١

(٣) البرقوقي: ٢٩٤/٤.

(٤) Op. Cit 114

(٥) البرقوقي: ٢٩٦/٤.

(٦) Anthologie arabe, 114

الأخيرة، فأفكاره عظيمة وصادقة، ومعبر عنها بذلك الإيجاز العظيم الذي يميز الشعر العربي الرفيع»^(١).

إن اختيارات دولاكرانج تنبئ عن ذوق مرهف، وأحكامه تدل على تواصل محمود مع الشعر العربي. فقصائد أبي الطيب في فاتك المجنون من أجمل شعره، وهي حقاً من عيون الشعر العربي، وحسبنا أن صاحب «التبيان» حين عد نوادر شعر المتنبي وقف عند هذه القصائد الثلاث جميعها، واختار من كل واحدة منها أبياتاً، لا بيتاً واحداً^(٢).

وإذا نحن أخذنا بالمنهج الذي رضي به دولاكرانج، وما نراه عن الصواب متجانفاً، صح أن نحكم على بلاشير بأنه لا بصر له، بالشعر العربي على الأقل.

فاللامية عنده قطعة ذات بلاغة مصنوعة باتقان، مع خلوها تماماً من الأفكار. رغم الأبيات الوعظية التي تختتم بها، وهي أبيات مسطحة جداً^(٣)!!

والعينية، مراثية تثبت مرة أخرى عجز أبي الطيب عن التحول إلى شاعر رثاء حق^(٤). إن أبا الطيب، في هذه القصيدة، يبدو أكثر تفنناً، بل وأكثر (بلاغية) في أن يصل إلى التعبير عن انفعال حقيقي انه لا يسمو قليلاً إلا عندما يرجع إلى فلسفته التشاؤمية عن هذا العالم، التي ما فتىء يكررها^(٥).

(١) Ibid وهذا لا يمنع من أن دولاكرانج كان يقف متحيراً من بعض الأبيات كقول أبي الطيب:
أمضى الفريقين في أقرانهِ ظَبَّةً والبيضُ هاديةً والسُّمُرُ ضُلَّالُ
(البرقوقي ٤٠٢/٣) وليس ذلك بمستغرب، فهذا من مشكل شعر المتنبي، ولذلك قال: «لقد حير هذا البيت الشراح، وما أدري إذا كنت قد أدركت المعنى جيداً» Ibid 107

(٢) التبيان: ١٦٤/١.

(٣) Ibid, 212 (٤)

Un poete arabe, 212 (٣)

(٥) Ibid ولعل من المفيد هنا نصحيح خطأ تاريخي، يتعلق بزمان القصيدة. فقد رأى بلاشير أنها قيلت في مصر، مخالفاً بذلك اليازجي الذي يرى - خلافاً للواحدي - أنها كتبت بعد الرحيل عن مصر. ودليل بلاشير أن زعم اليازجي (العرف الطيب: ٥٣١) تكذبه بعض الأبيات التي تبين أن الشاعر كان ما يزال تحت رحمة كافور.

وأخطأ بلاشير. فالقصيدة عراقية المتزعم. ودليلنا أمران: أولهما ما يذكره شراح الديوان من أن هذه المراثية قالها أبو الطيب بعد خروجه من مصر. (اليازجي ٥٣١ - البرقوقي: ١٢/٣) والذي في الواحدي (٧١١): «وتوفي أبو شجاع فاتك بمصر في ليلة الأحد، لاحدى عشرة ليلة خلت من شوال سنة ٣٥٠ هـ فقال يرثيه» وليس في هذه العبارة ما يدل على أن القصيدة قيلت بمصر، كما

أما المراثية الثانية، وهي الميمية، فلم يستوقفه فيها شيء من الجمال الفني، وإنما لفت انتباهه فيها بعض معانيها المتعلقة بالفراغ الذي خلفه موت فاتك في نفس الشاعر، واحتقاره لبعض البغداديين من ذوي الأخلاق الماجنة، إشارة إلى المهلب وحاشيته، ومرارة أن يجد نفسه مرغماً على العودة إلى الكوفة! بينما أقلامه تصيح به:

المجد لل سيف ليس المجد لل قلم^(١)

وتأكيداً لهذا المنهج الغالب على بلاشير، نشير إشارة إلى أحكامه القطعية على بعض قصائد المتنبي.
فرائعة أبي الطيب:

ما لنا كلنا جو يا رسول أنا أهوى وقلبك المتبول^(٢)
قصيدة دون أي قدر من الابتكار^(٣).

وحكمه على دالية الشاعر الرهيبية^(٤)، التي خلفها وراءه غداة خروجه من مصر، حكم مفلس، فهو لا يرى فيها غير سباب سخيف وصبياني^(٥).

أما قصائد الشاعر في بدر بن عمار الأسدي، فهي عنده أقل بعثاً للتضايق اجمالاً.

= ظن بلاشير. والامر الثاني أن حجة بلاشير لا له بل عليه. قال المتنبي:

قبحاً لوجهك يا زمان فانه	وجه له من كل قبح برقع
أيموت مثل أبي شجاع فاتك	ويعيش حاسده الخصي الاوكلع
أيدٍ مقطعةً حوالي رأسه	وقفاً يصيحُ بها ألا مَنْ يصنع
أبقيت أكذب كاذبٍ أبقيته	وأخذت أصدق من يقول ويسمع
وتركت أنتن ريحة مذمومة	وسلبت أطيّب ريحة تتضوع

(البرقوقي: ١٨/٣-١٩)

وقد صرح صاحب الخزانة (٣٥٣/٢)، وهو من مصادر بلاشير، أن المتنبي في هذه القصيدة رثى فاتكا، وذم كافور.

(١) (البرقوقي): ٢٩١/٤ - ٢٢٩ : Un poete arabe

(٣) Un poete arabe 220

(٢) البرقوقي: ٢٦٧/٣.

(٤) هي التي مطلعها:

عيد بأية حال عدت يا عيد بما مضى، أم بأمر فيك تجديد
(البرقوقي ١٣٩/٢)

(٥) Op, Cit, 215

وعموماً، فإن بلاشير غير راض على قصائد هذه المرحلة (ربما لأنها المرحلة التي استوت فيها النزعة العربية على سوقها في شعر أبي الطيب).

ولا يكاد ينجو من حكمه الاستشراقي غير اللامية التي قالها في بدر وقد صارع الأسد، وتعجل عن أستلال سيفه، فضرب الأسد بالسوط:
في الخد أن عزم الخليط رحيلاً مَطَرٌ تَزِيدُ بِهِ الْخُدُودُ نُحُولاً^(١)
وهي قصيدة كما يقول محمود شاكر، رائعة قليلة المثل، مفردة من بين الشعر العالي، اجتمعت له فيها الحكمة السهلة، والبيان المشرق الندي، والخيال الجامع المقدر المبدع^(٢).

ومع ذلك، فإن أبا الطيب، فيما يرى بلاشير، لم يُجَدِّ فيها إلا لأن الحظ خدمه مرة أخرى، حين خرج أسد يزور الرعب على ضفاف بحيرة طبرية، بالأردن، فخرج إليه بدر بن عمار وصرعه. وهذه نعمة غير متوقعة ظفر بها الشاعر^(٣).

وكذلك ذهب الى هذا التفسير، حين عرض للامية:

أَبْعَدُ نَأْيِ الْمِلِيحَةِ الْبَخْلُ فِي النَّأْيِ مَا لَا تُكَلِّفُ الْإِبْلُ^(٤)
فقد قال: «فلولا أن (جرحا أخرق) أصاب الأمير، ما عرف أبو الطيب كيف يلون أسلوبه الشعري، لكسر رتابة مدائح»^(٥).

وهذا منه من اغرب التفاسير. ألم يكن هناك من الشعراء غير أبي الطيب من حضر تلك الأحداث، وشهد ما شهد؟ فما لهم عجزوا حيث استطاع، وأحجموا حيث أقدم؟ ما هكذا تفسر الجودة في الشعر، ولكنها ريشة الفنان المبدع، تعرف كيف تلتقط الجزئيات التقاطاً فنياً، فتجعل منه أثراً خالداً.

ومع ذلك لم تسلم قصيدة أبي الطيب في وصف الأسد من مطاعن بلاشير. ففي الوصف مبالغات وتشبيهات غريبة، وأسلوب صعب يعتمد طريقة الجاهلين، وفيه أيضاً صور بلاغية مخيبة، حتى بالنسبة للشرح^(٦).

(٢) بالمتني: ١٤٤/١-١٤٥.

(١) البرقوقي: ٣٤٩/٣.

(٤) البرقوقي: ٣٢٥/٣.

(٣) Op. Cit, 98 - 99

(٦) Ibid, 99

(٤) Op. Cit, 98

على أن بلاشير أصاب شاكلة الصواب حين حكم على الأبيات التي ختمت بها القصيدة، بأنها لا ابتكار فيها^(١).

(١) Ibid. وهي أبيات باردة حقا، يشحنها أبو الطيب بمبالغات فجّة، وهي تذكرنا بأبياته في أبي الفضل.

وهذه هي الأبيات التي يختم بها قصيدته، بعد ذلك الوصف العجيب:

لو كان علمك في الآله مقسما	في الناس ما بعث الآله رسولا
لو كان لفظك فيهم ما أنزل الـ	قرآن والسورة والانجيلا
لو كان ما تعطيه من قبل أن	تعطيهم لم يعرفوا التاميلا
فلقد عرفت وما عرفت حقيقة	ولقد جهلت وما جهلت خمولا
نطقك بسؤددك الحمام تغنيا	وبما تجشمها الجياد سهيلا
ما كل من طلب المعالي نافذا	فيها ولا كل الرجال فحولا

(البرقوقي: ٣/٣٦١-٣٦٢ - اليازجي: ١٥٠ وفيه «الفرقان» بدل «القرآن».)

المبحث الثاني

بناء القصيدة

يلاحظ بصفة عامة أن المحافظة أهم سمة تمتاز بها القصيدة المتنبية، بل لعل المحافظة من أهم سمات الشعر العربي حتى الآن^(١). ولعل من مظاهر هذه المحافظة ما ظنه بعضهم من تفكك القصيدة العربية^(٢).

يبدو ديفال - دستان معجباً جداً بشاعرية أبي الطيب . فعنده أن منظوماته مليئة بالحيوية والحرارة، ولطائف مرسومة بابتكار، وطابع شعره جميل بقدر ما هو قوي، وذلك ما أهله ليحتل بين الكتاب والشعراء العرب المكانة الممتازة التي يحتلها.

انه معتدل في أسلوبه، فنحن لا نرى عنده ذلك التقريظ الرديء، المتكلف، المعروف عند (الشرقيين)، الذي تنتزعه منهم الرهبة، أو يمليه عليهم الجشع الدنيء. ان المتنبي يرسم بقوة، ويمدح بمهارة، وهو يزرع قصائده بالمعاني الخلقية والفلسفية التي تشد القارئ، وتعطي ابداعه قيمة مضاعفة^(٣).

(١) نجد هذا عند دوممبين (أسباب مجد المتنبي، الترجمة العربية: ٦٨ - النص الفرنسي: ٥) كما نجده في مواضع مختلفة من دراسة بلاشير.

ونحن واجدون هذا الحكم عند ناقد عربي معاصر، هو نجيب محمد البهيتي، الذي يرى أن هذه المحافظة ما تزال السمة الغالبة حتى الآن، مستشهدا بقول عمر أبي ريشة
قفي قدمي ان هذا المكان يغيب به المرء عن حسه
(قصيدة: طلل. ديوان عمر أبي ريشة - دار العودة - ط ١ ص ١٢٥)

(٢) Mercurre Etranger, II, 132 (1813)

(٣) نجد في (تاريخ كمبردج) أن القصيدة العربية على يد أبي الطيب حققت نوعا من الوحدة العضوية.

Encyclopedie generale de l'Islam (Cambridge history of Islam) La litterature - p. 272 :S.I.E.D. 1985, pour l'adaptation francaise.)

وهكذا نرى أن هذا المستشرق يخالف معاصره دوساسي مخالفة جوهرية. فالمتنبي لا يكتسب الخلود «لفساد ذوق أمته»، بل لأنه يمتلك من المؤهلات الفنية الرفيعة ما يجعله جديراً بالمنزلة التي تبوأها.

ولكن المتنبي مع ذلك غير منزّه عن العيوب المشتركة (بين شعراء أمته)، فلا تخطيط في نظمه، ولا تناسب بين جزئياته، ولا تدرج في الأفكار. ونحن واجدون عنده استطرادات غير طبيعية، وانتقالات غير موفقة، تشتت الانتباه، وتظهر في معظم الأحيان غريبة عن الموضوع. وأخيراً فهو غير محكوم بقواعد الذوق، ولا يتبع غير اندفاعات خياله الملهب الشارد^(١).

إن هذه الأحكام الصادرة إلينا من القرن التاسع عشر، ستجد من يأخذ بها بعد ذلك ويطورها، محاولاً أن يبحث لها عن تعليل من فن الشاعر نفسه. ولما كان من العسير على شاعر مقلد يرضى لنفسه بأن يكون ظلاً لغيره - ولو كانوا أسلافه - أن ينتزع إعجاب الناس واحترامهم، صار من اللازم البحث في شخصية المتنبي الشعرية عن الحدود الفاصلة بين القديم والجديد، أو عن السبل التي استطاع بواسطتها أن يوحد بين القديم والجديد، وأن يجمع بين المحافظة والتجديد، وأن يوفق بين الاتباع والابتداع.

وهكذا فإن المتنبي في نطاق القصيدة التقليدية التي مارسها بمرونة عظيمة، ردد على سمع اللغة العربية مرة أخرى أشياء قديمة مقبولة، استقبلت بحفاوة، ولكنها على العموم ليست، ولم تكن في عصره، إلا ابتذالات^(٢).

فكيف استطاع المتنبي بابتذالاته أن يكون شاعر العربية الأكبر؟ هنا تتدخل مرة أخرى نزعة الـ (نحن) والـ (هم)، ليصبح الذوق الشرقي علة اختلال الموازين، فالشرقيون لا يميزون بين الطبع والصنعة، ولا بين الموهبة والتكلف، ذلك بأن ديوان المتنبي، الذي يضم ثلاثمائة قصيدة ومقطوعة، ينقسم إلى قصائد رسمية (مدائح - مراث)، وإما إلى قصائد مناسبات^(٣)، وكلها تحمل الطابع الراسخ للوسط الذي ولد فيه. فالغنائية في شعره، وإن تكن غير منعدمة، إلا أنها نادرة. والفكرة تتحمل غالباً طابعاً حكماً، مما يعطيها عمقاً كاذباً، فالشرقيون إذن، جعلوا من رجل لا بصر له إلا

(١) Mercure Etranger

(٢) المتنبي وأسرار مجده - الترجمة العربية ٦٩ - النص الفرنسي ٨.

(٣) Blachère: Al-Mutanabi et l'occident musulman pp. 128-129.

بتطوير الأصول المشتركة، رجلاً مفكراً^(١). ولنسلم قبل كل شيء بمهارة المتنبي اذ (الفنان) يحتل عنده المرتبة الأولى^(٢).

واذا كان المستشرقون يأخذون على المتنبي تصنعه، فلأنهم «ينسون أن المتنبي لم يكن يكتب له، ولكن لجمهور يعجبه منه بالضبط الجوانب التي تجعله عند (نا) مكروهاً، أي الحذقة في الأسلوب، والصنعة البلاغية»^(٣).

ان بلاشير الذي أقر أن في الشعر العربي أموراً وقضايا شديدة الاتصال بطبيعته، وطبيعة العربية، لم يرض أن يشك في ذوقه، ولكنه رضي أن يتهم أمة بكاملها بفساد الذوق.

ان من حقنا أن نتساءل: ما منبع الجمال في الشعر؟ أهو الأثر الفني أم الشاعر أم الشخص الذي يوجه اليه الشعر؟ وبعبارة أخرى: أتكمن قيمة الشعر الفنية والمعنوية في (الرسالة) أم في (المرسل) أم في (المرسل اليه)؟

ان بلاشير لا يتردد مطلقاً في أن يلغي الأولين ويبطل مفعولهما، لينصب الثالث فاعلاً وحيداً. فعنده أن القصائد التي أرجاها الشاعر لبدر بن عمار تبدو - كما سبقت الإشارة - أقل بعثاً للتضايق (وليس أكثر بعثاً للارتياح = الجمال)، من تلك التي مدح بها قوماً مجهولين. ولكن ذلك ليس غير تطور وهمي، فاذا كانت المدائح المقدمة، في اسراف، الى بدر، تبدو أقل اثارة للازعاج، فما ذلك بلا ريب (!) الا لأن الرجل الذي قدمت اليه كان يستحقها من بعض الوجوه^(٤).

ان النمط الذي حدده ابن قتيبة للقصيدة المادحة^(٥)، قد سحبه بعض النقاد على القصيدة العربية اجمالاً، وقد راق هذا التقسيم بعض المستشرقين فاعتبروه لازماً للقصيدة العربية^(٦)، ثم حكموا عليها بالاستطراد والتفكك ضربة لازم.

(١) Ibid.

(٢) Ibid وكلمة فنان (artiste) تعني عند بلاشير: المتصنع.

(٣) Ibid

(٤) Un poete arabe, 104

(٥) الشعر والشعراء: ٢٠ قال أبو محمد: وسمعت بعض أهل الأدب يذكر أن مقصد القصيد انما ابتدأ فيها بذكر الديار والدمن والآثار. الخ

(٦) استشهد دومبين في بحثه المذكور، على ذلك، بقصة نصر بن سيار مع بعض الرجاز، وقد أوردها ابن قتيبة (٢١).

ان دوفال - دستان الذي أثنى ثناء جميلاً على فن أبي الطيب، ليتتهي الى أن يجعل من عيوبه ذلك العيب المشترك بينه وبين شعراء أمته، أي الاستطرادات غير الطبيعية، والانتقالات غير الموفقة، التي تشتت الانتباه، وتظهر في معظم الأحيان غريبة عن الموضوع، لم يكن ينطلق من النص الذي بين يديه ويرغب في تقديمه للقراء، وإنما كان يجتر أحكاماً رسخت في ذهنه عن القصيدة العربية، ولو أنه وازن بين هذه الأحكام وبين النص المقدم، وهو مرثية أبي الطيب العينية في فاتك، لضرب صفحاً عن تلك الأحكام، أو لثريث واجتنب التعميم على أقل تقدير.

ومطلع المرثية:

الحزن يقلق والتجمل يردع والدمع بينهما عصي طيع^(١)
وهذه المرثية، من مطلعها الى مقطعها، موحدة الموضوع، موحدة الشعور، وتلك طبيعة المراثي عموماً في الشعر العربي، فلا نسيب ولا وقوف على الأطلال ولا وصف للمطايا، وقد اعتبرت المراثي التي خرجت على هذه الوحدة الموضوعية والشعرية، في حكم الشاذ الذي لا يقاس عليه^(٢). وقد لاحظ دولاكرانج أن العرب في المراثي يلهمهم الألم نبرات حزينة وصادقة^(٣).

فكيف تعامل أبو الطيب مع تقاليد القصيدة العربية؟

يجعل بلاشير أبا الطيب زعيماً للمدرسة الاتباعية الجديدة: (Neo-classique)^(٤) وقد تابعه على ذلك كثير من الدارسين. ولكن بلاشير لم يحدد بدقة المراد بهذا المصطلح، ولعله لذلك حاول بعضهم تفادي هذا النقص، بتقديم تعريف، أو - على الأقل - رسم بعض حدود هذا المذهب. وهكذا نجد شارك بيللا C. Pellat يقول عن الاتباعية الجديدة: «كانت هذه المدرسة تستمد عناصرها الأساسية من الشعر العربي القديم، مع اغناؤه بإسهامات أجنبية، لقد حل القلم محل المرقاش»^(٥) «... ولكن

(١) البرقوقي: ١٢/٣.

(٢) من ذلك مثلاً قصيدة محمد بن كعب الغنوي في رثاء أخيه، بدأها بنسيب ممزوج بذكر الشيب، ومع ذلك فذكر الشيب غير بعيد عن موضوع الرثاء. (راجع القصيدة في كتاب أبي زيد القرشي: جمهرة أشعار العرب. تحقيق علي محمد البجاوي - دار نهضة مصر - د. ت. ص ٥٥٥).

(٣) Anthologie arabe, 109

(٤) تتكرر هذه الصفة في دراسة بلاشير. انظر مثلاً: ٩٣-٨٦-٥٤.

(٥) Ch. Pellat: La littérature arabe, 101-101

هذه الوضعية الجديدة لم تكن دون أضرار، ذلك أن غزارة العرض، وانحسار الذوق، وغنى كل إنتاج قديم، ومحدودية الموضوعات المطروقة، ولدت تنافساً عنيفاً ألزم الشاعر التذرع بالرواسم الجاهزة المستعارة من سلفه. وهكذا سقط الشعر في التصنع، والأسلوب الطنان والابتذال^(١). فالاتباعية الجديدة اذن ليست غير استمرار للقديم، مع تحلية ذلك القديم ببعض الحلي المستجدة.

لقد كان المتنبي، بروحه المتوثبة، يرجو التخلص من (الرقص في السلاسل)^(٢) ويحلم بقطيعة مع أوزار الاتباعية الجديدة، وبالتعبير بصدق عما يجده في أعماق قلبه، ولكن اللحظات التي استطاع أن يحقق فيها هذه الرغبة كانت قصيرة، كمرحلة السماوة، ولقد كان بإمكان المتنبي أن يدفع بالشعر العربي الى طريق جديدة، لولا أنه وجد في وضعية غير مستقلة، مدفوعاً الى ربط مصيره بممدوحيه. ولسوء حظ الشعر جرى القضاء ألا يكون أبو الطيب غير شاعر مداح، عظيم الموهبة، في تاريخ الانسانية^(٣).

ولكننا عندما ندخل ميدان التطبيق المتصل بالاتباعية الجديدة، نصاب بكثير من الارتباك. فالاتباعية الجديدة، كما رأينا، تقديس للقديم. وأبو الطيب لا يستوقفه عند المحدثين، كأبي نواس وابن الرومي، الا ما كان متصلاً بالقديم^(٤). وهويقف عند كل ما هو جديد وخصب موقف اللامبالاة^(٥). ورأس الاتباعيين الجدد هو مسلم بن الوليد. وأهم شاعرين يمثلان هذه المدرسة: أبو تمام والبحتري^(٦). وقد ظلت الاطر عند هؤلاء كما كانت عليه في عصر بني أمية^(٧). وقد كان ابن المعتز خاصة، بذوقه الرفيع، وتصنعه في الصور والتشبيهات، مثلاً لأبي الطيب في معظم الأحيان^(٨). كما تعلق ذوقه بالشاعرين المذاحين اللذين سبقاه: أبي تمام والبحتري، رغم أنه كان يتظاهر بعدم معرفتهما^(٩). وقد ظل في أول أمره زمناً تحت تأثير هذين الشاعرين، ولم يستطع

Un poète arabe, 104 (٢)

Ibid (١)

Un poète arabe, 32 (٤)

Ibid (٣)

Ch. Pellat Op. cit, 112 — 114 (٦)

Ibid (٥)

Un poète arabe, 32 (٨)

Ibid (٧)

(٩) Ibid وخبر انكار أبي الطيب معرفته أبا تمام، وردت في مناظرته مع الحاتمي (الصبح المبني:

١٣٨). ولكن ورد فيها ما يناقض ذلك أيضاً، حيث قال أبو الطيب: «أويجوز للأديب ألا يعرف

شعر أبي تمام، وهو أستاذ كل من قال الشعر بعده؟» (الصبح المبني: ١٤٣).

التخلص من ذلك التأثير الا بعد جهود مفضنية^(١).

وهكذا يتلاشى الصراع بين القديم والجديد، ويصطلح أبو تمام والبحثري مذهبياً، وآئذ يتبغي أن نلغي من ذاكرتنا الثقافية قسطاً وافراً مما استقر فيها، ونحرق كثيراً من كتب النقد العربية، كبديع ابن المعتز، وموازنة الأمدى، وسواهما.

ولكن الأخطر من ذلك جميعاً أن ينتهي بلاشير، في خاتمة بحثه، الى أن أشعار المتنبي تمتاز بصفة مزدوجة: انها نتاج شاعر بلاط، ثم انها ظهرت في إطار المدرسة الاتباعية الجديدة، ويتج عن هذه الوضعية أننا لا نستطيع مقارنته الا بشعراء من نفس الوضع.

ان جميع أشعار أبي الطيب، المتسمة بطابع «الطريقة الأولى»^(٢) سواء أتلك التي نظمت قبل ثورة السماوة وبعدها، أم تلك التي قدمت الى بدر الأسدي أو أبي العشائر، وبعض قصائد «الطريقتين الثالثة والرابعة»، التي مدح بها سيف الدولة، وكافور، وفائكا وابن العميد وعضد الدولة، كان من الممكن أن ينظمها أي شاعر ماهر، من هذا العصر أو ذاك. ان هذه القصائد لا تحمل ميسم أي عصر، ولا طابع أي فنان أصيل. انها من شعر البلاط الصرف، الرقيق غالباً، المقدر دائماً، المتكلف، المصنوع بالاضافة الى أنه رتيب، ولنلاحظ اضافة الى ذلك، أن ديوان المتنبي حتى وان اقتصرنا منه على القصائد المذكورة آنفاً، يظل أثراً أدبياً مهماً. بيد أنه لا يستحق دراسة خاصة، فهو، دخل اطار الأدب العربي، لا ترقى قيمته الى شعر مسلم ولا أبي تمام ولا البحتري، كلا ولا الى شعر ابن هاني ولا ابن الهبارية^(٣).

أليس من وأجبنا الآن، وقد وصلنا هذه النتيجة، أن نتساءل: ما الذي بقي من أبي الطيب، شاعر العربية الأكبر؟

واذا كانت قصائد أبي الطيب لا تستحق عناية خاصة، فاننا لا ندري لم كلف بلاشير نفسه كل ذلك العنت من أجل تقديم دراسة مفضنية حقاً عن المتنبي، الا أن يكون أراد أن يثبت أن أمة تجعل من شاعر كأبي الطيب شاعرها الأول، أمة لم تبلغ بعد سن الرشد.

(١) Unpoete arabe, 32

(٢) انظر مواصفات هذه الطريقة في ختام الفصل الثاني، من بحث بلاشير (Un poete arabe) ش

Un poete arabe, 343 - 344

(٣)

انه ما من شاعر يضع ميسمه على كل بيت من أبياته، كالمتنبي، وكأنه يوقع قصائده توقيعاً.

يأخذ بلاشير على المتنبي أنه شاعر مناسبات، وأن قصائده قصائد مناسبات *Pieces de circonstance* ^(١) وهذا أمر - لو تمعن - ما كان ليعد عيباً. وقد ذكر بعض لنقاد العرب «أن العصر الحاضر ربما نخس بقدر زهير وأبي الطيب لأنهما من شعراء المديح، وخاصة المتنبي لتكسبه بذلك تكسباً، واختلافه بين الممدوحين وجوبه الأرض من أجل هذا الغرض. ولعله مما أفسد على الناس رأيهم في الحكم على شعر المدح عامة، وشعراء المديح قاطبة، حسبانهم أنه من التسول وأن أصحابه متسولون. وهذا خطأ، إذ الشعر ديوان العرب، كما الاذاعة والتلفزيون والصحافة وشتى طرق الاعلام والدعاية هن ديوان مجتمعنا الحاضر» ^(٢). ثم ان تنافس الأمراء العرب اذ ذاك على الشعراء كان «كتنافس ملوك أربا وأمرائها على استقدام المصورين البارعين واستخدامهم. وينبغي أن ننظر الى قصيدة المدح لا على أنها تسول ولكن على أنها واجب أو عمل يطلب من الشاعر فينجزه كما قد كان المصورون في أربا يؤدي أحدهم واجباً أو ينجز عملاً حين يطلب منه أن يرسم هذا الأمير أو تلك الأميرة...» ^(٣).

على أن الأمر لا يقف عند هذا الحد، فالكلمة أيضاً كانت مسخرة في الغرب عبر تاريخه الطويل، ربما بطريقة لم تعهدها حضارة العرب. فتاريخ شعر المناسبات في الغرب لا ينفصل عن شعر الاحتفالات بل وعن الملاحم ^(٤).

ان أشعار اليونان واللاتين - وهي الذاكرة الشعرية عند الغربيين - تتضمن إنتاجاً «مناسبتياً» غزيراً. وكما كان الشأن في الحضارات السالفة فان الشاعر في اليونان أو روما، كان في معظم الأحوال تحت رحمة كل أنماط الممدوحين، (حماية الآداب = *mecenat*) ^(٥).

وقد استمر الأمر كذلك في الغرب، في العصر الوسيط. لقد كانت «أناشيد

(١) Al-Motanabbi et l'occident musulman, 129.

(٢) عبدالله الطيب: مع أبي الطيب - جامعة الخرطوم - ط ٢ - ١٩٧٥ ص ٥

(٣) نفسه: ٨-٩.

(٤) P. Matvejevitch: pour une poetique de l'evenement, union generale d'editions - 10/18 - Paris 1979 - p. 73.

(٥) Ibid 82

الصلبية» المنظومة بدوافع سياسية - دينية، تقدم شكلاً نموذجياً لشعر المناسبات^(١)، ولذلك ينبغي ألا نعجب إذا رأينا، طوال العصر الوسيط، هوساً بقرزمة أكثر الحوادث تنوعاً^(٢).

على أن شعر المناسبات استمر، بكثير من الحماسة والزهو، عند شعراء «عصر الأنوار» والعصور الحديثة، بل وجدنا من المعاصرين من يدافع عن هذا الاتجاه، وإن حاول إعطائه مفاهيم جديدة، ولعل الدعوة إلى هذا المذهب ما تزال على أشدها عند أكثر المعاصرين حداثة.

لقد كان الشاعر الألماني كوته من أنصار هذا المذهب، وكان يقول «إن أشعاري جميعها أشعار مناسبات، تستلهم من الواقع. فإليه تستند وعليه تعتمد. اني لا أستطيع نظم شعر لا يستند إلى شيء»^(٣).

إننا عندما نطالع أشعار كوته، ولا سيما في الديوان الغربي - الشرقي (West-östlicher Diwan)، نرى حضوراً قوياً للذات الشاعرة مما يجعلنا نتساءل عن مفهوم (المناسبة) أو (الظرف) الذي يتحدث عنه الشاعر، لقد عمل بول ايلوار P. Eluard على تحديد العلاقة الفنية بين الذات الفردية والذات الجماعية حين قال:

«ينبغي أن نتيقن، كما قال كوته، أن كل قصيدة هي قصيدة مناسبات ولكن ينبغي أن نوقن أيضاً أن قصيدة المناسبات، لكي تتحول من الخاص إلى العام، وتكون بعد ذلك ذات معنى مقبول، ومستمر، وأبدي، ينبغي أن ترتبط المناسبة مع أشواق الشاعر، ومع قلبه وروحه، ومع عقله... الشاعر نفسه هو الذي أوجدها، ومن هنا تصبح صداقة كأنفعال العشق وكالزهرة المولودة مع الربيع، وكفرحة البناء من أجل عدم الموت»^(٤).

وإن قراءة أشعار ايلوار تثبت أنه حاول إلغاء الحدود الفاصلة بين الذات الفردية والذات الجماعية، أو بين الأنا والنحن، كما يظهر ذلك مثلاً في قصيدته: الشعر مُعد. La poesie est contagieuse^(٥).

(٢) Ibid 93

(١) Ibid 94

(٣) Eckermann, Gespräch mit Goethe, le 28 septembre 1823, ed. Brockhans, Leipzig 1916, p. 38. نقل عن

المرجع المذكور آنفاً.

(٤) Pour une poétique de l'événement, 164.

(٥) P. Eluard, par Louis Parrot et Jean Marcenac. Poètes d'aujourd'hui, Seghers, 1969-p. 140.

فاذا نحن فحصنا شعر أبي الطيب، وجدنا الشرط الذي يطالب به الشاعر الفرنسي يتحقق الى حد كبير. وقد لاحظ بلاشير نفسه أن شخصية أبي الطيب كانت تراحم الممدوحين في شعره^(١). فالمتنبي لم يكن يقف موقف الصحفي المحايد فحسب، يراقب الأحداث ثم يصفها وينقلها نقلاً أميناً، بل لقد كان ممن يشارك في صنع تلك الأحداث بسيفه وقلمه معاً، وقد نشأ على طلب الملك، وحب المجد، ولم يغادره هذا الشعور الا بعدما أطفأ فأتك دير العاقول حياة أرضية، ليتقد مصباح الشاعر في الخالدين. «وكان مما أعانه على هذا المذهب مزاجه وطموحه وأحوال عصره وما جربه من ذلك»^(٢).

وما كان أبو الطيب، حين يلتقط المناسبة، ليسوقها الا وقد مزجها بدمه، فقله :

على قدر أهل العزم تأتي العزائم وتأتي على قدر الكرام المكارم
وتعظم في عين الصغير صغارها وتصغر في عين العظيم العظائم^(٣)
ولا تكاد تميز فيه عما اذا كان يتحدث عن سيف الدولة أم عن نفسه. أوليس هو القائل :

سبحان خالق نفسي كيف لذتها فيما النفوس تراه غاية الألم^(٤)
وان المرء ليجد نفسه في شعر المتنبي، ولذلك قال القاضي الفاضل، وقد سأل ابن الأثير عن سر اشتغال الناس بشعر المتنبي : «ان أبا الطيب ينطق عن خواطر الناس»^(٥).

(١) Un poete arabe, 85

(٢) مع أبي الطيب : ٨.

(٣) البرقوقي : ٩٤/٤.

(٤) نفسه : ٢٩٥/٤.

(٥) أبو الطيب في آثار الدارسين : ١٩٨.

المبحث الثالث

الايقاع

دراسة الايقاع والموسيقى من أشد القضايا خطورة، وأكثرها أهمية في شعر أبي الطيب. وعلى الرغم من أن أبا الطيب حير القدماء لخروجه أحياناً عن قواعد العروض، وعدم تقيده بما ألزم به العلماء الشعراء، كبائته في بدر بن عمار: انما بدر بن عمار سحاب هَطِلٌ فيه ثواب وعقاب^(١) وكقوله:

تفكره حلم ومنطقه حُكْم وباطنه دين وظاهره ظرف^(٢)
الا أننا لا نعرف أحداً من الدارسين خص هذا الجانب من شعر أبي الطيب بدراسة مستقلة، وإن كانت هناك نظرات في هذا الباب، في القديم والحديث.

وقد أحس المستعربون بما للموسيقى من أهمية في شعر أبي الطيب، ولذلك رأينا دوساسي، كما ألمعنا من قبل، يعتز بما حصله من علم عروض الشعر العربي، ليقينه أنه علم لا بد منه، لمن أراد معرفة الشعر العربي معرفة سليمة.

وقد وقفنا من قبل عند بعض ما عرض له شيخ الاستشراق في هذا الباب، ونقف

(١) قال الواحدي: هذه الأبيات مضطربة الوزن، وهي من الرمل، وذلك لأنه جعل العروض فاعلاتن، وهو في الأصل في الدائرة، ولكن لم يستعمل العروض هنا الا محذوفة السبب على وزن فاعلن.. غير أن هذا البيت الأول صحيح الوزن لأنه مصرع، فتبع عروضه ضربه (البرقوقي: ٢٦١/١)

وانظر في ذلك ما قاله شراح الديوان قديماً وحديثاً، وما ذكره النقاد المهتمون بالكشف عن مساوئ شعر المتنبي.

(٢) البرقوقي: ٣٠/٣.

الآن وقفة عند من جاء بعده.

وأهم من اعتنى بهذا الجانب في العصر الحديث: بلاشير. وهو كسلفة يحرص على أن يذكر مع كل قصيدة يعرض لها، بحرّها ورويها. وهو في معظم الأحيان يوفق الى تحديد ذلك، بيد أنه أحياناً يزل زللاً قبيحاً، الا أننا لا نجد عند بلاشير احتباس دوساسي ولا تواضعه^(١). وهو كثيراً ما يخلط في القوافي بين الهمزة والألف، فعنده أن قصيدة المتنبي:

أمن ازديارك في الدجى الرقباء اذ حيث أنت من الظلام ضياء^(٢)
رويها الألف^(٣).
وكذلك قال^(٤) عن الهمزية:

انما التهنئات للأكفاء ولمن يدني من البُعْداء^(٥)
ثم انه يخطيء في الوزن أيضاً، فعنده أن دالية أبي الطيب في المشطب العلوي من البسيط^(٦)، ويجعل بائيته في عمة عضد الدولة من البسيط أيضاً^(٧)، كما يجعل أرجوزته (ما أجدر الأيام والليالي)^(٨) من السريع المشطور^(٩)، وهلم جرا.

(١) كان دوساسي أيضاً يخطيء أحياناً، كحكمه على بيت أبي الطيب:

سل البيد أين الجنّ منابجوزها وعن ذي المهاري أين منها النقات
(البرقوقي: ٨٣/٣)

قال: «هذا البيت أيضاً من الوافر» Chrestomatie, 1/39 ولكنه كان أحياناً يتحرز كأن يقول: وأظنه،

وما أشبه ذلك. Ibid: 1/34-35.

(٣) Un poete arabe, 90

(٢) البرقوقي: ١٤٠/١.

(٥) البرقوقي: ١٥٦/١.

(٤) Ibid, 201

(٦) Un poete arabe, 36 ومطلع الدالية المسرحية:

أهلاً بدار سباك أغيدها أبعد ما بان عنك خردها
(البرقوقي: ١٧/٢)

(٧) Un poete arabe, 246 ومطلع البائية:

آخر ما الملك معزى به هذا الذي أثر في قلبه
(البرقوقي ٣٣٥/١)

وهي من السريع.

(٩) Un poete arabe, 247

(٨) البرقوقي: ٢٧/٤.

وهناك أمر آخر يجدر أن نقف عنده، وتعني به الموسيقى الداخلية. من الأمور التي سجلها بلاشير، وتبعه فيها دارسو المتنبي عرباً ومستعربين النفس الملحمي، ولا سيما في السيفيات التي استطاع فيها المتنبي أن يرقى فيها، فنياً، الى العظائم التي يصورها. ولكنه - هنا أيضاً - يدعونا الى أن لا نلح كثيراً على هذه الظاهرة في شعر المتنبي، اذ أن هناك فرقاً دقيقاً بين روائع أبي الطيب وبين الملاحم، ذلك أن ما يظن نفساً ملحمياً في قصائد أبي الطيب ليس غير ثرثرة متبجحة، وخطب متشددة وأوصاف مضخمة لأحداث غير ذات أهمية، مما نجده في كل شعر قديم أو مقلد للقديم^(١). ولسنا نجد هذا النفس في كل شعر له يصور فيه المعارك، فلا يمكن مثلاً أن نبحت عن هذا النفس في القصائد التي تتناول غزوات سيف الدولة للاعراب. أما تلك التي تتناول غزواته الى الروم، فانها على ما فيها من نفس ملحمي، تنتهي الى أن يكرر الشاعر فيها نفسه. وقد كان الايقاع وسيلة من وسائل تحقيق ذلك النفس الملحمي. وهكذا نجد أبا الطيب يجلجل صوته قوياً وعنيفاً كجلجلة الجرمانيين المتوحشين، وهم منتشون باحتضار أعدائهم^(٢). وبصفة عامة، تمتاز قصائد الشاعر الحلبية بامتلاك ناصية الأسلوب، وإن كان الشاعر قد حاد عن زخارف الأسلوب الشديد الصنعة، كالمجانسات الصوتية، واستعمال اللغة الجاهلية^(٣).

وأما المرحلة الأخيرة من عمر الشاعر فتمتاز بأنه وفق فيها، أكثر من مرة، في أن يسمع الناس النبرات الأكثر انسانية، الموجودة في الشعر العربي الاتباعي الجديد، ولكن ما ينبغي ملاحظته أيضاً، أن هذا الأمر لا يحدث إلا عندما يتنازل أبو الطيب عن كونه فناناً شديد الوعي بأدواته^(٤) أما فيما سوى ذلك، فالشاعر كدأبه لا يوفق الا في المحسنات، وتوقيع أبياته توقيعاً موسيقياً^(٥)، ذلك بأنه وإن تخلص عن زخارفه الشاذة جداً المجتلبة في تطوير الرواسم، الا أنه بقي - الى آخر قصيدة نظمها - «بلاغياً» مخلصاً لعصره^(٦).

ولعل دوميين قد تقدم خطوة أكثر جرأة حين تناول الجانب الايقاعي في شعر أبي الطيب. فقد بدأ بملاحظة ما للسجع من مكانة في صياغة العبارات السحرية،

(١) Un poete arabe, 345 وانظر كذلك : R. Khawam, La poesie arabe, 179

(٢) Un poete arabe, 183

(٤) Ibid, 251

(٣) Ibid, 184

(٦) Ibid, 252

(٥) Ibid, 253

والحكم والأمثال القديمة، في شبه الجزيرة العربية، والقرآن الكريم ذاته هياً لنا نماذج منه^(١)، وقد هيء للسجع أن يتطور حتى أصبح في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي طريقة مألوفة للتعبير في النثر الفني. وهي طريقة فنية استفاد منها الشعراء أيضاً. «ولكن في أي موضع آخر لم يبد مكرراً ورائعاً روعته لدى المتنبي»^(٢). وإذا كان بلاشير يرى في السجع قيوداً، حيث «ان استعمال السجع لم يسمح أبداً بالتعبير الواضح عن الفكرة في العربية»^(٣) فان دوممبين، على العكس من ذلك، يرى أن استخدام السجع عند المتنبي منح أبياته رنيناً مطبوعاً وحيوياً، تفتقد لها الأشعار القديمة شيئاً ما.

وقد ميز بين اللغة الشعرية واللغة العادية من حيث النبر، وان كانت قضية النبر أغمض القضايا اللغوية العربية^(٤)، ولذلك فنحن لا نقوم الا بفرضيات عن مكان النبر في العربية القديمة. ومع ذلك فان السجع يعطينا انطباعاً قوياً بأنه لا يقوم الا بمهمة تقوية النبر عن طريق القيمة التأثيرية التي يعطيها بعض الكلمات المتضمنة أمثالا أو طباقات وان الوضعية التي يخصصها لها تؤكد الافتراضات التي قام بها النحاة الأوروبيون بصورة عامة، بخصوص موضعها وقيمتها في اللغة العادية^(٥).

وهكذا ينتهي دوممبين الى أن أبا الطيب حقق لشعره ايقاعاً خاصاً ومتفرداً يتكون من الاشراق المزدوج المؤلف من ايقاع الوزن الشعري ومن أنبل شكل للغة العادية، وهكذا نصل الى أن نتساءل مع دوممبين عما اذا كانت دراسة أكثر عمقاً لشعر المتنبي ستكشف عن حرصه الدائم على شعبية البيت العربي (أي جعله شعبياً) وتقريب التعبير

(١) المتنبي وأسباب مجده. النص الفرنسي، ١٤ - الترجمة العربية. ٧٢. ولن نخوض الآن في قضية وجود السجع أو عدمه في القرآن، مما أثاره دارسو الاعجاز. انظر على سبيل المثال: الباقلائي في (اعجاز القرآن) تحقيق السيد أحمد صقر - دار المعارف بمصر - ط ٣. ص ٥٧-٦٥.

(٢) المتنبي وأسباب مجده. النص الفرنسي، ١٤-١٥. الترجمة العربية، ٧٢.

(٣) d'Ao-Maari. Extrait de la revue des Etudes Islamiques - Annees 1941-1946 Paris - 1947 - p. 10.

Blachere: Ibn Al-Qarih et la genese de l'épître du pardon

(٤) ينبغي التمييز، في النبر، بين النبر في الصرف والنبر في الكلام. انظر في ذلك تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها - دار الثقافة - الدار البيضاء - د. ت. ص ١٧٠ وما بعدها، وقارن بين النبر والتنغيم في ص ٣٠٨ وما بعدها من نفس الكتاب.

(٥) Gaudetroy - Demombynes, Op. cit. 15.

عنه ووزنه من تعبير اللغة العادية ووزنها. ويجد دومبين مسوغاً لهذا التساؤل في اختيار أبي الطيب قوافيه وأوزانه مما يؤكد أن شهرته ومجده ليسا نابعين من أسباب خارجية، بل هما نابعان أساساً من طبيعة شعره وعبقريته.

المبحث الرابع

السرققات الأدبية

أراقت قضية السرققات مداداً كثيراً في النقد العربي . ولعله ما من شاعر تنوول في هذا الباب بوفرة كالمتنبي . وقد انطلقت هذه المعركة في حياته ولم يخب أوارها بعد موته ، بل زاد اضطراباً . بدأت في بلاط سيف الدولة ، ان نحن صدقنا الرواية التي تجعل أبا فراس يتتبع «سرققات» أبي الطيب في ميميته المشهورة (واحرّ قلباه)^(١) التي ستكون سبباً مباشراً في انصرام الأسباب بين الشاعر والأمير.^(٢) واستمرت في مصر حين صعر الشاعر خذه لابن حنزابة الوزير، ولعله كان من ثمار تلك المرحلة كتاب ابن وكيع (المنصف)، ثم حمي. وطيسها في المرحلة العراقية الثانية عندما ترفع عن مدح صاحب (وكانت حالة حويلة) كما يقول الثعالبي^(٣) وأنف من مدح الوزير المهلبى ، ذهاباً بنفسه عن مدح غير الملوك^(٤) ، ان صح ما زعموا ، فسلط عليه الوزير من يمزق ستار عجبه ، فيما حسب ، ويخرق عنه أديم كبره ، وكان من ثمار ذلك رسائل تتبع عورات شعر المتنبي ، أشدها عنفاً وإيلاماً ، ما كتبه أبو علي الحاتمي في رسالتيه : (الحاتمية) و (الموضحة) .

ورغم أن القاضي أبا الحسن الجرجاني نشد التوسط بين أنصار أبي الطيب وخصومه ، وطلب الاعتدال ويّين أن السرق داء قديم ، وميز بين السرقة المذمومة والسرقة الممدوحة ، وبلغ بكتابه (الوساطة بين المتنبي وخصومه) درجة عالية من النقد الرفيع ، الا أن الأقلام ظلت مجردة تفصل الموضوع وتميز بين السرقة والغصب

(١) البرقوقي : ٨٠ / ٤ .

(٢) الصبح المنبي : ٨٩ وما بعدها .

(٣) اليتيمة : ١٢٢ / ١ .

(٤) الصبح المنبي : ١٤٣ .

والانتحال والاغارة والمرافدة والاهتمام والالمام والاختلاس والمواردة والالتقاط والتلفيق وما الى ذلك^(١)، الا أن هذا كله لم يحسم الخلاف، بل وسع الشقة، ولم يقدم لنا النقد العربي نظرية متكاملة عن السرقة الأدبية وحدودها وقوانينها، ولم تكن تلك المصطلحات التي أوردنا بعضها الا لتزيدنا بلبلة وتشويشاً.

وقد لاحظ بلاشير ما لأبي الحسن الجرجاني من فضل في هذا الباب، حتى إنه ثار على أولئك الذين يرون في كل شيء سرقة، وحتى قال في معرض موازنة بين قول لأبي نواس وآخر لموسى شهوات: «فان كان هذا سرقة فالكلام كله سرقة»^(٢). ولذلك يبدو في نهاية التحليل أن كلمة سرقة لا يمكن الصاقها بأبي الطيب الا بقدر محدود جداً.^(٣)

كان أبو الطيب مولعاً بالعمل على تجديد الرواسم، أي أن هذا «الأخذ» كان غير مقصود. وعندما ينضب معين الالهام بجهد الشاعر نفسه محتاجاً الى الاستنجد بـ (مهنته) وتجديد الرواسم. وكم من قصيدة لا تقوم إلا على هذا النسق^(٤).

ان تجديد الرواسم هو الذي طرح هذه القضية الخطيرة: السرقات. وباستثناء حالات نادرة يعمد فيها أبو الطيب، شعورياً أو لا شعورياً، الى نسخ حرفي لبيت أو بعض بيت لشاعر آخر، يمكننا أن نؤكد دون تردد أنه ليس ثمة سرقة، بل هنالك استعارة فكرة سبق التعبير عنها. ثم كيف يمكن تحديد بداية الابتكار ونهايته، بالنسبة لأدب يقوم فيه التقليد بدور جوهري؟ ففي حالة أبي الطيب مثلاً نجد، بوفرة، فكرة ما، يقال عنها انها «مسروقة» لا تختص بشاعر متقدم واحد، بل كثير. فالأمر هنا اذن يتعلق بروسم لا يستطيع أحد أن يزعم أنه خاص به^(٥).

(١) ابن رشيق: العمدة. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد - دار الجيل - بيروت ط ٤ - ١٩٧٢. باب السرقات وما شاكلها: ٢٨٠ / ٢ وما بعدها.

(٢) الوساطة بين المتنبي وخصومه. تحقيق وشرح محمد أبو الفضل ابراهيم، وعلي محمد البجاوي - ط الحلبي - د. ت. ص ٢١٠. وانظر Un poete arabe, 52

(٣) Un poete arabe, 52

(٤) Ibid 51 ويضرب بلاشير مثلاً على ذلك بقصيدة أبي الطيب:

أرق على أرق - ومثلي يارق وجوى يزيد وعبرة تترقرق
(البرقوقي: ٧٣/٣)

(٥) Ibid هذا وقد ذكر بلاشير أن بعض خصوم المتنبي قد عد في ديوانه ٥١٣٥ سرقة لا أكثر ولا أقل.

ويرى دوممبين أيضاً أن المتنبي يبعثه دم الشباب في رواسم الشعر العربي بصورة ماهرة، أرضى غريزتين متعارضتين لدى القارئ: احترام التراث، وحب الجديد^(١).

ومرة أخرى تتقاطع آراء بلاشير ودوممبين، وتتنافر في التفسير. فالتقليد - حسب بلاشير - يقوم عند العرب بدور جوهري في الأدب، حتى إنك لا تستطيع أن تنسب فكرة ما لشاعر بعينه، لتنازع عدد ضخم منهم فيها.

صحيح أن بلاشير وفق حين أشار إلى أن تحيز خصوم الشاعر يدفع بهم غالباً إلى ذكر «سرقات» نجتهد نحن دون جدوى في البحث عن ظلال التشابه بين السارق والمسروق، وأن هذا في نظر النقد العربي ما يزال يعد في إطار «السرقات الباطنية»^(٢)، ولكن النقد العربي هنا يدل على قلة بصر^(٣).

يميز دوممبين بين السرقات والرواسم، أو ما يسميه الجرجاني (المتداول)^(٤) ويرى المستشرق الفرنسي أنه: «رغم تنوع مظاهر الشعر العربي عبر التاريخ، فإنه قد احتفظ بمذاق خاص حيال الصيغ... وأثناء الاستعمال فرضت نفسها تعابير حلوة مدهشة للغاية، وتكررت وأخذت هيئة تعميمية تنميقية»^(٥). ولكن العرب ليسوا بدعاً بين الأمم في ذلك «ففي الإلياذة والأوديسا المختلفتين كل الاختلاف عن الشعر العربي القديم، ولا سيما بفعل استمرارية الإيحاء وبالدور الذي لعبته فيهما الصراعات وخطب الآلهة والناس، نقع على الصور المقولبة نفسها، وعلى ذات الكلمات الحكيمة والعامة ذاتها. وإن آداب الهند، القربية كل القرب من شبه الجزيرة العربية باتصالاتها، إنما هي أساطير وحكم وأمثال أخذ بعضها بحجز بعض. وما دما دائرين في فلك التراث العربي، فبوسعنا أن نقول إن الشعر العربي ورث حكمة سليمان وحكمة لقمان»^(٦). فهل من اليسير أن نجازف باطلاق الأحكام، ونرمي الشاعر بالسرقة دون تثبت أو حجة أو بيان؟

«إننا حين نقرأ شرح ديوان المتنبي، الذين لا يدعون بيتاً من الأبيات ذا طابع خاص يمر الا وأرفقوه بتقريب حاذق من لقطات الشعراء السابقين، يحصل لدينا انطباع

(١) المتنبي وأسباب مجده - الترجمة العربية: ٦٩ - النص الفرنسي: ٦.

(٢) Ibid 1

(٣) Un poète arabe, 51

(٤) الوساطة: ١٨٦

(٥) المرجع المذكور، الترجمة العربية: ٦٨، النص الفرنسي: ٥.

(٦) نفسه.

بأنه حينئذ نقد كثر الشعر العربي ، ولهذا يبدو أن المتنبي جاء تماماً في الوقت المناسب لأجل إعادة نقش الأوسمة بشكلها النهائي . اذن فمن الغفلة ، بل من الحماسة ، أن نلومه على خطراته فنجعل منها سرقات غير شريفة . ومن المناسب دون أدنى شك أن ينهض نقد دقيق ، في مجال طبع ديوان المتنبي ، بالتقريبات المفروضة بين أشعاره وأشعار زملائه ، بل حتى أشعار من جاءوا بعده . وإذا كان لشرح من هذا القبيل قيمة في مجال تربية الذوق ، وكذلك في مجال التاريخ الأدبي ، فيبدو أن كتباً ضخمة عن سرقات المتنبي هي مشروع بالغ المسكنة ، يجعلنا نفكر في مشروع فاديوس Vadius (الذي يرسل اليك هوراس وفرجيل وتيرانس وكاتول ، حيث ترى كافة المواضع التي سرقها مسجلة) (١) .

ان هذا رأي حصيف جداً ، وينبغي أخذه باهتمام كبير ولا سيما حين نكون على اطلاع بكتب السرقات الأدبية في النقد العربي ، فنحن حين قراءة كثير منها ، لا نكاد نملك أنفسنا من الغضب للحق والعلم ، لما فيها من تحامل وتجانف عن الحق . وانك لتقرأ كتاباً ضخماً من ستمائة صفحة ، ككتاب (المصنف) لابن وكيع فتعجب من رجل يصرف شطراً من عمره في تصنيف يتحدث فيه حديث موتور ، وكأن له على أبي الطيب ثأراً قديماً . فهذه (سرقة توجب القطع) (٢) وهذا كلام قائله (مختل) متوهم (٣) ، (وهذا هذيان محموم) (٤) ، وما أشبه ذلك مما لا يتقدم بنا في النقد والذوق خطوة واحدة .

على أن ارتباط السرقات بالرواسم في الرؤية الاستشراقية ، تدعو للتأمل . وإذا كانت هذه الرؤية تكاد تنزه أبا الطيب عن السرقة ، فانها تسلبه مقومات الشاعرية حين لا ترى فيه غير شاعر يريد نفخ الحياة في الاجساد الميتة عن طريق استعادة مملكة لرواسم مستهلكة . ان هذا التوجه ذو حدين ، فالشاعر من جهة يبدو المبتذل النافه على يده مبتكراً ، عندما يضيف عليه كلمات غير منتظرة (٥) ، وبذلك يصل أسلوبه أحياناً درجة نادرة من الغنائية والقوة والاندفاع (٦) . وهكذا مارس المتنبي تأثيراً ملحوظاً طوال قرون على الشعر العربي ، مما ساعد دون شك على المحافظة على تقليد غنائي صارخ

(١) المتنبي وأسباب مجده : الترجمة العربية ٦٩ - النص الفرنسي : ٨٢٧

(٢) المنصف في نقد الشعروبيان سرقات المتنبي ومشكل شعره . قرأه وقدم له وعلق عليه : محمد

رضوان الداية . دار قتيبة - دمشق - ١٤٠٢ - ١٩٨٢ . ص ٣٤٦ .

(٤) نفسه : ٣٠٦ .

(٣) نفسه : ٣٩٢ .

(٦) Ibid, 85

(٥) Un poète arabe, 52

وصاحب، وذلك أن شعر المتنبي يمتاز، بموهبة توحد بين الذاتي والوراثي، أي التقليدي، كما يمتاز بخصوبة سهلة، ولكن متوفرة، في الشكل^(١).

ولكن قيمة قصائد أبي الطيب تكمن في نهاية الأمر في الشكل لا في المضمون^(٢) ولذلك كان «من المناسب ولا ريب أن ننحى على هذه الطريقة أنها أنتجت أعمالاً تعد روائع وآيات يحل فيها الشكل محل الفكر الغائب»^(٣).

لقد عد الاستشراق الاهتمام بالشكل من عيوب أبي الطيب، وفي هذا نظر كما يقال.

لنلاحظ أولاً أن هذا الفصل بين الشكل والمضمون يدل على تخلف في الوعي بالعملية الابداعية وطبيعتها، وقصور في ادراك التزاوج التام بين العنصرين. فهل هي عودة الى تقسيم ابن قتيبة الذي لم ير غير زخرفة لفظية في قول الشاعر:

ولما قضينا من منى كل حاجة ومسح بالاركان من هو ماسح
وشدت على حذب المهاري رحالنا ولا ينظر الغادي الذي هو رائح
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسألت بأعماق المطي الأباطح
فهذا عند أبي محمد من الضرب الذي حسن لفظه، فاذا أنت فتشته لم تجد هناك
فائدة في المعنى^(٤).

ولكن هذا الحكم لم يسلم لابن قتيبة، فقد تعقبه جماعة من النقاد، منهم ابن جني^(٥)، وعبد القاهر الجرجاني الذي يرى ان هذه الأبيات من «الخاصي النادر الذي لا تجده الا في كلام الفحول، ولا يقوى عليه الا أفراد الرجال»^(٦).

(١) Dermenghem: Les plus beaux textes arabes, 103.

(٢) Un poste arabe, 51

(٣) المتنبي وأسباب مجده، الترجمة العربية: ٧٢ - النصر الفرنسي: ١٤

(٤) الشعر والشعراء: ١٣.

(٥) الخصائص: ٢١٥/١.

(٦) دلائل الاعجاز، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر - مكتبة الخانجي بالقاهرة - د. ت. ص.

ولنلاحظ ثانياً أن ذلك الفصل يدل على تخلف في ادراك ما وصلته الحركة النقدية والأدبية في الغرب نفسه^(١).

وكما كان من عجز النقد العربي القديم ألا يرى في كثير من روائع أبي الطيب غير سرقات، يغتصبها اغتصاباً من سابقه أو معاصريه، حتى صغار الشعراء منهم الذين لولاه ما ذكروا، كذلك من العجز الاستشراقي ألا يرى فيه غير شاعر مولع ببعث الرواسم.

ان من القصور أن نظل عند حدود التماس المعاني التي سبق اليها الشاعر، اذ الشاعر بلغته الخاصة يتجاوز المعنى القديم الى معنى جديد.

ان كل بنية لغوية جديدة، ابداع يتضمن معنى جديداً، وفي هذا الاطار نستطيع ادراك قصور الرؤية التي لا ترى في الشاعر غير اتباعية جديدة، تعمل على اجتراح معاني القدماء وترداد صورهم دون تجاوزها.

ان قول أبي الطيب:

أبعد نأي المليحة البخل في الناي ما لا تكلف الابل^(٢)
معنى جديد، لا لأنه جاء بفكرة جديدة غير معهودة، ولكن لأن الصياغة الجديدة ولدت معنى جديداً باهراً من قول المثقب العبدى:

أفطم قبل بينك متعيني ومنعك ما سألت كأن تبيني^(٣)
فاذا نحن أدركنا هذا المعنى التفسيري الجديد، صار من العبث مقارنة قول أبي الطيب:

(١) عالجت هذه القضية دراسات نقدية، وآثار أدبية. ونورد هنا رأياً ساقه الأديب الفرنسي أ. مورا على لسان أحد أبطاله. قال: «وجه كل اهتمامك الى الشكل خاصة.. فهو وحده يضمن خلود الآثار الأدبية. ان الموضوع ليس شيئاً. لقد كان تيوقريط يسجل حواراً بعض خدام البيت، وكان شيشرون يرافع في قضايا ادارية تافهة، وكان باسكال يحاور اليسوعيين، فيسغه الخيال بمناقشات لا نراها اليوم. ان كل هؤلاء الرجال يُقرأون بعد عصور، لدقة الشكل.»

Andre Maurois: Les roses de septembre, Paris 1964, p.10.

(٢) البرقوقي: ٣/٣٢٥.

(٣) المفضليات، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون - دار المعارف بمصر - ط ٤ - ص ٢٨٨.

أزورهم وسواد الليل يشفع لي وأنثي وياض الصبح يغري بي^(٣)
بقول الشاعر السابق له زمنياً، المتأخر عنه فنياً:

لا تلق الا بليل من تواصله فالشمس نمامة والليل قواد^(٢)
فالمعنيان متباينان لأن التعبيرين مختلفان، ففي قول أبي الطيب توليد ينطلق من
معنى قديم لا من أجل نسخه، أي تقليده، بل من أجل نسخه أي إبطاله، وشتان ما
بين قول أبي الطيب المنسجم مع روح الحضارة، وبين القول الثاني المعبر عن
الحانب المسطح من الحضارة نفسها.

(١) البرقوقي: ٢٩٠/١.

قال الشارح: وهذا البيت - كما ترى - من معجزات المتنبي.
وقال الثعالبي: «هو من قلائده، ولعله أمير شعره». اليتيمة: ١٣٧/١ وقال صاحب التبيان:
«لأبي الطيب نوادر لم تأت في شعر غيره، وهي مما تخرق العقول، منها هذا البيت. «ثم قال:
«ولو تصفحت دواوين المجيدين المولدين لم تجد لأحد منهم بعض هذا (الا) نادراً، ولكن الفضل
بيد الله يؤتيه من يشاء، ويؤتي الحكمة من يشاء». ١٦١/١ و١٦٧

(٢) ذكر الثعالبي أن ابن جني زعم أنه وجد لابن المعتز مصراعاً بلفظ لين صغير جداً، فيه معنى بيت
المتنبي كله، على جلالة لفظه وحسن تقسيمه، وهو قوله: فالشمس نمامة والليل قواد.
قال أبو منصور: «ولن يخلو المتنبي من إحدى ثلاث: إما أن يكون قد عثر بالموضع الذي عثر به
ابن المعتز فأربى عليه في جودة الأخذ، وإما أن يكون قد اخترع المعنى وابتدعه وتفرد به، فله
درة. وناهيك بشرف لفظه، وبراعة نسجه». اليتيمة: ١٣٧/١.

الفصل الثالث

شعر المتنبي بين الفن والتاريخ

ما الذي يفصل، في أثر أدبي ما، بين الفن والتاريخ؟ ان كثيراً من الآثار الأدبية العالمية تنطلق من التاريخ الى الفن، سواء في ذلك أكان الأثر الأدبي شعرياً أم نثرياً. ولا شك أن الأدب وان كانت فيه خصائص ومميزات تشترك فيها كل أمم الدنيا، فان طبيعته تختلف في بعض وجوهها، وتتبدل من أمة الى أمة، بل ان الغرض الواحد قد تختلف طبيعته بين أمة وأخرى. فالعرب مثلاً يتغزلون بالمرأة، بينما يتغزل الفرس بالرجال في حين يتغزل شعراء الهند بالرجل على لسان المرأة^(١).

ثم اننا نعرف أن الأثر الأدبي مهما يكن ارتكازه على التاريخ ينبغي أن يظل متوافراً على قواعد الفن، وينبغي ألا ينسى الفنان أنه فنان وليس مؤرخاً، والا ضاع الفن، ولكن هذا لا يعني التدليس أو التزويد أو الافتئات، والناقد يكون على خطر عظيم، ان هولم يستطع تبين الحد الفاصل بين الفن والتاريخ في الأثر الأدبي.

لقد سجلت لنا مارغريت ميتشل في روايتها الخالدة «ذهب مع الريح» مرحلة خصبة من مراحل تاريخ الولايات المتحدة التي عرفت، في قضية الزنوج، صراعاً بين الشماليين والجنوبيين، ومما لا شك فيه أن هذا الأثر الأدبي يستمد كثيراً من التاريخ، الا أنه يظل أثراً أدبياً تتدخل فيه ريشة الفنان، فيغلب فيه الفن على التاريخ.

أما المتنبي، شاعر العربية، وممثل حضارتها في القرن الرابع المتصدي لعوامل الانهيار الحضاري الذي بدأ يظهر في تآكل البناء من الداخل، فهو لم ينصرف عن مهمة الشاعر العربي الذي كان يؤمن ايماناً راسخاً بأن الشعر (ديوان العرب) ومستودع

(١) عبد الحي الحسني: الثقافة الاسلامية في الهند - مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق -

حكمتها وأخبارها وأيامها، وسجل مآثرها، إلا أنه كان ينفخ في كل ذلك من روحه، فكان بذلك نسيج وحده.

لقد رأينا موقف الاستشراق من فن المتنبي، وقد بقيت هنالك زاوية لم ندخلها بعد، وقد خاض فيها الاستشراق، وهي القيمة التاريخية لشعر أبي الطيب.

يتفق المستشرقون، ومعهم الدارسون العرب، على أن أبا الطيب، في مرحلة سيف الدولة خاصة، كان المؤرخ الرسمي للأمير الحمداني (L'historiographe du Prince Hamdanide) لا يكاد يفلت صغيرة ولا كبيرة، من أمور السياسة الداخلية والخارجية، في زمن السلم والحرب، إلا سجلها في شعره، ثم يختلفون بعد ذلك اختلافاً كبيراً، في أمانة الشاعر في تصوير الأحداث، اختلافهم في فنه.

إن المتنبي، عند دوميين، قد ضمن لقصائده اهتمام الغربيين، لما كان يتناوله فيها من مظاهر الصراع، وتاريخ اتصال الحضارة الإسلامية بالحضارة المسيحية في العصر الوسيط^(١).

أما كنار فيؤكد أن بوسعنا مع المتنبي، وبلاستعانة بشراحه، أن نعيد بناء تاريخ شبه تام لهذه الحرب العربية البيزنطية التي كانت بين ٣٣٧ - ٣٤٥ هـ^(٢). وأن قصائد المتنبي بلغت من الأهمية والدقة درجة تسمح لنا بمتابعة سير الجيوش على الخريطة.

(ونرى أحياناً أن مواقع منطقة الجبهة العربية البيزنطية التي أشار إليها المتنبي في أشعاره، ولم يذكرها أي مؤرخ أو جغرافي قبله، بل ويعدده أيضاً. والفضل يعود إلى المتنبي في تعيين هذه المواضع، ولو على سبيل التقريب أحياناً، وهكذا نتعرف على درب القلة ودرب الموزار، في جنوب منطقة ملطية، أو حصن الران، على الضفة اليسرى للفرات، بين عرقين وسميساط وسمين على البحيرة التي تدعى اليوم كولودجيك Goldjik^(٣)).

ولكن الفنان، كما سبقت الإشارة، يختلف عن المؤرخ في كونه يسمح لريشته بتلوين الوقائع وبعث الحيوية فيها، ويزداد هذا الأمر تأكيداً حين نعلم أن قصائد المتنبي كانت (وثائق معاصرة لشاهد عيان)^(٤)، إذ لم يكن أبو الطيب من أولئك الذين

(١) - MuL. et les raisons de sagloire: p. 8

(٢) (Recuell... Beyrouth. 1936) - MuL. et la guerre Byzantino-arabe: P.100

(٤) Ibid

(٣) Ibid. 102

يتخلفون عن الأمير في حلب، يرقبون عودته لتدبيج المديح، بل كان صاحباً وخديناً، يرافقه في غزواته، ويقا تل معه. وسنرى كيف أنه بقي، في بعض الغزوات، مع فئة قليلة يقاتل الى جانب الأمير.

وهكذا كانت تدخل ريشة الشاعر المبدع ليخرج لنا لوحات فنية نابضة بالحياة (ففي عبور أرسناس، عام ٣٤٥هـ، يرسم المتنبي لوحة جدارية: النهر وقد شكل حاجزاً بين سحابتين من الغبار تنعقدان فوقه، تمثل احدهما الجيش المتقدم نحو الشاطئ الجنوبي للاجتياز، والثانية الجيش الذي أن عبر أرسناس ابتعد عن الشاطئ الشمالي^(١)).

ويتداخل الفن والتاريخ تداخلاً عجيباً عند ابي الطيب. (ان محن المعارك وما تجره معها من تقلبات، وهي قلما تظهر لدى المؤرخين، تبرز بصورة مذهشة في أشعار المتنبي^(٢)).

وتكشف لنا قصائد المتنبي، في مرحلة سيف الدولة، عن طبيعة الصراع الدائر بين الحمدانيين والبيزنطيين، اذ يظهر فيها مزيج من نكهة عزة قومية عربية بالشعور «القومي» Le sent national islamique مع غلبة الشعور الاسلامي، في مواجهة البيزنطيين على الكبرياء العربية^(٣).

وهكذا فانه بالاضافة الى القيمة الأدبية لقصائد المتنبي، تظل القيمة التاريخية والجغرافية لهذه القصائد - الوثائق كبيرة جداً^(٤)، ذلك ان سيف الدولة نفسه قد ساهمت تلك القصائد في تعريفنا به، على الرغم من أن الفضل في شهرة المتنبي العريضة يعود الى الأمير الحمداني. ولذلك يصح ان نقول مع الثعلبي عن ابي الطيب، إنه (شاعر سيف الدولة المنسوب اليه، المشهور به، اذ هو الذي جذب بضبعه، ورفع من قدره، ونفق سحر شعره، وألقى عليه شعاع سعادته، حتى سار ذكره مسير الشمس والقمر، وسافر كلامه في البدو والحضر)^(٥).

لا شيء إذا متناغم، ولا شيء يتنفس الشعر الرصين «الفحل» لمعارك الصحراء والجبال السورية كأشعار المتنبي هذه التي تروي لنا مآثر هذا الأمير الحبيب إلى نفس المتنبي^(٦).

(٢) Ibid

(٤) Schlumberger, p. 126

(٦) Schlumberger, p. 126

(١) Ibid, 104

(٣) Ibid وانظر أيضا: Schlumberger, p. 130

(٥) يتيمة الدهر: ١١٠/١ ونقله:

ويسوق شلومبرجر نماذج من المتنبي يرى أنها ترسم في وضوح أمير حلب الشهير وتلك المعارك والغزوات الغربية التي لا تعرف جيداً والتي لا نملك عنها، للأسف، غير فقرات شحيحة وقصيرة مما سجله المؤرخون العرب أو البيزنطيون^(١).

ففي عام ٣٤٢هـ غزا سيف الدولة الروم، وشن الغارة على أرض عرقة وملطية، فالتقى الجيشان، فأسر قسطنطين ابن الدمستق، وجرح الدمستق في وجهه، فقال أبو الطيب قصيدته:

ليالي بعد الظاعنين شكول طوال وليل العاشقين طويل^(٢)
وفيها يذكر ما وقع للدمستق:

نجوت باحدى مهجتك جريحة وخلفت احدى مهجتك تسيل

ونحن نجد مؤرخي بيزنطة أيضاً يذكرون هذه الغزوة ويشيرون إلى جرح الدمستق^(٣). وفي عام ٣٤٣هـ، حاصر الروم قلعة الحدث ولكن سيف الدولة استطاع أن يعيد بناءها، فكان مما قال المتنبي: ^(٤)

بناها فأعلى والقنا تفرع القنا وموج المنايا حواها متلاطم

- وكيف ترجى تجري الروم والروس هدمها وذا الطعن أساس لها ودعائم
وقد حاكموها والمنايا حواكم فما مات مظلوم ولا عاش ظالم
وذلك مما نجده عند مؤرخي العرب.^(٥)

(١) Ibid, P. 131

(٢) البرقوني: ٢٧١/٣.

(٣) M. canard: Sayf Al Daula النص الخامس عشر. وقد أغرب كنار في فهم البيت، إذ جعل المهجة عيناً. قال:

L'un des yeux: Le Doonestique. L'auter: Son fils.

(٤) مطلع القصيدة:

على قدر أهل العلم تأتي العزائم وتأتي على قدر الكرام المكارم
(البرقوني: ٩٤/٤)

(٥) Schlumberger, P. 128

ولكننا قد نجد عند أبي الطيب ما لا يرى فيه الدارسون غير نوع من المبالغات التي تناقض الواقع التاريخي، وربما رأى بعضهم ذلك افتثانا، كقول أبي الطيب: (١)
كتل بطريق المغرور ساكنها بأن دارك قنسرين والأجم
قال كنار: «ان التعبير الشعري لا يطابق واقع الأحداث: فقد وصل سيف الدولة مرات عديدة الى مكان غير بعيد عن هذه البلاد. وكان لكل المنطقة جميع الأسباب التي تجعلها تتوقع احتمال غزو سيف الدولة» (٢).

وعن قول أبي الطيب، من نفس القصيدة:

نتاج رأيك في وقت على عجل كلفظ حرف وعاء سامع فهم
قال كنار: «ان البيت لا يوافق الحقيقة. فوسائل السفر، كما نرى ذلك عند ابن ظافر، كانت قد اعدت بعناية مقدما».

اما بلاشير فيذهب الى أبعد من هذا، حين يتهم الشاعر بالتدليس وقلب الحقائق التاريخية، حتى يستحل الانكسار انتصاراً (٣).

فما الذي يفصل بين الحقيقة الشعرية والحقيقة الواقعة؟ ان كنار يشير الى بعض المبالغات الواردة في شعر المتنبي، مما هو مناقض للواقع التاريخي، الا أنه يجتهد في ان يميز بين ما هو «تاريخي محض». وما هو «شعري». فالمتنبي يقدم لنا صوراً حية، الا انها غير دقيقة احياناً، ولكنها مع ذلك ذات اهمية تاريخية كبرى.

وإذا نحن تأملنا السياق الشعري، وجدنا المتنبي يتناول وقائع يتفق على وجودها المادي المؤرخون البيزنطيون، إلا أن محل الخلاف بين المتنبي وبين الغربيين عموماً، بما فيهم كنار، هو تفسير الأحداث.

فعندما انهزم الدمستق، والتحق بأحد الأديرة راهباً، مما هو ثابت تاريخياً، قال في ذلك المتنبي:

(١) في قصيدة مطلعها:

عقبى اليمين على عقبى الوغى ندم ماذا يزيدك في اقدمك القسم
(البرقوقي: ١٢٩/٤)

(٢) هذا النص والنص التالي من كتابه: Sayf al-Daula ص. ص (١١٨-١٢٥)

(٣) انظر حديثه عن العينية، في غزوة المصيبة/ ص ١٥٦ وما بعدها في: Un poete arabe

عرضت له دون الحياة وطرفه
وما طلبت زرق الاسنة غيره
فأصبح يجتاب المسوح مغافة
ويمشي به العكاز في الدير تائباً
وما كان يرضى مَشْيَ أشقراً مجرداً
فلو كان يُنجي من علي ترهب
ترهبت الأملاك مثني وموحداً

فالكلمة - المفتاح التي تبين عن رأي الشاعر في موقف الفقاس هي (مخافة) :
وهي تدل على حقيقة نفسية، لا حقيقة مادية سهل فحصها بقياس أبعادها، والتقاط
جزئياتها الخ . . وهنا يرى كنار أن أبا الطيب زيف الواقع، إذا لم يكن دافع الدمستق
إلى الترهب هو الخوف، وإنما كان الورع، والتكفير عن إسلام ابنه إلى الموت. وهذه
(نظرة لا تتسم بالدقة، دون شك. وعندئذ، فإن المؤرخ المحايد سيوازن بين رأي
المتنبي في برداس فوكاس والحكم الذي يصدره بحقه مؤلف بيزنطي من القرن الحادي
عشر والثاني عشر، ألا وهو سيدرونس Cedrenus هذا المؤرخ نذر الميل إلى الدمستق،
فهو يعترف بأنه لم يصنع شيئاً، أو بالأحرى لم يصنع شيئاً عاد بالخير على
الأمبراطورية، وهو حين يتحدث عن تضحية أحد خدامه التي أنقذت حياته ذات يوم،
فكأننا نسمع حديث المتنبي عنه. ولعل سيدرونس لم يكن يفكر تفكيراً بعيداً عن تفكير
الشاعر العربي المتنبي (٢/ ٣٣٠، سيدرونس). وفضلاً عن ذلك لا يصح أن ننسى
أن نقفور، ابن برداس، لم يتورع عن توجيه تقريرات حادة إلى أبيه على سلوكه أثناء
الحرب. (١).

أما بلاشير فيذهب بعيداً، ويرى أن أبا الطيب لكونه شاعراً رسمياً يذهب في
تدليسه إلى درجة تحول الهزيمة إلى نصر.

وحتى تتضح معالم هذه الرؤية أكثر، نورد القصيدة التي وقف عندها كل من
بلاشير وكنار، لنرى كيف نظر كل منهما إليها.

خرج سيف الدولة غازياً، في جمادي الأولى سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة. وقد مر
في هذه الغزوة بسمندو وعبر آلس - وهو نهر عظيم على يوم من طرسوس - ونزل على
صارخة. وهي مدينة هناك، فأحرق ربيضها وكنائسها وربض خرشنة وما حولها وأقام
بمكانه أيام، ثم عبر آلس راجعاً، فلما أمس ترك السواد وأكثر الجيش، وسرى حتى

خرشنة، وانتهى إلى بطن لقان ظهر الغد، فلقى الدمستق، في ألوف من الخيل، فلما رأى الدمستق أوائل خيل المسلمين ظنّها سرية لها، فأنشب القتال بين الفريقين، فانهزم الدمستق، وقتل من فرسانه خلق كثير، وأسر من بطارقه ووزارته نيف وثمانين، وأفلت الدمستق، وعاد سيف الدولة إلى عسكره وسواده حتى وصل عفة - تعرف بمنطقة الأثغار، فصادفه العدو على رأسها، فأخذ ساقه الناس يحميهم، ولما انحدر بعد عبور الناس ركب العدو، فجرح من الفرسان جماعة، ونزل سيف الدولة على بردي - وهو نهر بطرسوس - وأخذ العدو عليه عفة المسير - وهي عفة طويلة - فلم يقدر على صعودها لضيقها وكثرة العدو فيها، فعدل متياسراً في طريق وصفه بعض الأدلاء، وجاء العدو آخر النهار من خلفه فقاتل إلى العشاء، وأظلم الليل، وتساند أصحاب سيف الدولة: أي أخذوا في سند الجبل يطلبون سوادهم. فلما خفت عنه أصحابه سار حتى لحق بالسواد تحت عفة - قرية من بحيرة الحدث - فوقف وقد أخذ العدو الجبلين من الجانبين، وجعل سيف الدولة يستنفر الناس فلم ينفر أحد، ومن نجا من العفة نهراً لم يرجع، ومن بقي تحتها لم تكن فيه نصرة، وتخاذل الناس وكانوا قد ملوا السفر، فأمر سيف الدولة بقتل البطارقة وبقية الأسرى، فكانوا مئآت، وانصرف، واجتاز أبو الطيب آخر الليل بجماعة من المسلمين بعضهم نيام بين القتلى من التعب، وبعضهم يحركونهم فيجهزون على من تحرك منهم، فقال يصف ذلك^(١)، قصيدته التي مطلعها:

غيري بأكثر هذا الناس ينخدع ان قاتلوا جبنوا أو حدثوا شجعوا
يرى كنار ان من البداهة وجود المبالغة، في شعر المتنبي، ومنه هذه القصيدة التي اورد بعض ابياتها، وهي مبالغة لا يخدع بها المؤرخ وليس مرد (تزوير الحقيقة) هذا عمق الشعور بالكراهية التي تحرك المسلمين ضد الروم، الذي لا يعادله الا عمق الشعور بالكراهية لدى الروم تجاه المسلمين و«الحمداني الكافر». فهناك شيء آخر. (فها هو مائل أمامنا الأسلوب الملحمي العزيز على قصاص حكايات الفروسية وأغاني البطولة Chanson de geste. والانحياز المنسق لغرض اطراب جمهور معين، والقبح دائماً بالعدو وتمثيله أبداً بهيئة الجبان، الذي يهرب رغم تفوقه في العدد)^(٢).

(١) البرقوقي: ٣٢٩/٢ وما بعدها. وانظر اليازجي ٣١٨، كذلك: M. CANARD: SAYF AL DAULA, pp.

Schlumberger: pp. 132-133 - 90-92 وفيه أن سيف الدولة في هذه الغزوة تقدم حتى صار على مسيرة

سبعة أيام من القسطنطينية.

(٢) Mut. et la guerre Byzantine - arabe: 112

ونستطيع أن نجد مثلاً لهذا في (أنشودة رولان).

ان هذه الملحمة الشعبية الفرنسية الأولى ، تريد أن تستند إلى التاريخ . وهي في اللحظات التي تتجاوز الواقع التاريخي لتدخل باب الأسطورة ، تتكرر هذه الجملة : (كذا قال التاريخ) . *co dit la Geste* ^(١) . وقد انتشرت هذه الأنشودة ، التي لا يعرف ناظمها على وجه التحديد ، شأنها شأن كثير من الأناشيد الشعبية وهي تعكس الصورة التي يكونها الغرب عن عالم الإسلام ^(٢) .

صحيح أن بعض الصور الواردة في (أنشودة رولان) قد تستدعي بعض صور المتنبي ، كقول أبي الطيب :

لو كان ذو القرنين أعمل رأيه

لما أتى الظلمات صرن شمساً ^(٣)

وفي أنشودة رولان ، أن الملك اذ رأى الليل أقبل ترجل وسجد ودعا الله الذي أوقف له الشمس ^(٤) .

وحين ينكسر سيف رولان يصبح : « هذه معركة لا تنفع فيها العصي : ان الحديد والفولاذ وحدهما ذوا شأن . أين اذن سيفك المسمى هوتكلير؟ » ^(٥) أو لا يذكرنا هذا بصورة أبي الطيب :

تقطع مالا يقطع الدرع والقنا

وفر من الأبطال من لا يصادم ^(٦)

ولكن الفرق بين أبي الطيب وبين أنشودة رولان (النموذج الأعلى لحكايات الفروسية وأغاني البطولة) هو أن أبا الطيب يظل وثيقاً لروح التاريخ ، في حين يحدث

(١) *La chanson de Roland*, ed. de P. Jonin. P. 222 Gallimard - 1979 وانظر عبارات مماثلة في الصفحات :

١٧١-١٩١-٣١٧-٣٥٧ .

(٢) الاسلام في مرآة الغرب : مجلة الأمة القطرية - ع ٦٨ (شعبان ١٤٠٦ / ابريل ١٩٨٦) .

(٤) *Op. cit.* 253

(٣) البرقوقي : ٣٠٧/٢ .

(٦) البرقوقي : ١٠١/٤ .

Ibid., 165 (٣)

كثير من التحريف، وتدخل كثير من الخرافات في تلك الحكايات والأغاني^(١).

أما بلاشير^(٢) فيرى أن المتنبي شهد كل فصول الغزوة - الكارثة الى جانب الأمير - . ففي عشية ٢٠ نوفمبر ٩٥٠م^(٣) اختلط بأولئك الذين ناموا بين الموتى والجرحى . لقد بقي، ضمن المتأخرين، هناك، لم يهرب الا بإشارة من سيف الدولة . اذن لقد كان قادراً أفضل من غيره على الحديث عن هذه الغزوة، وأن يذكر في قصيدة ما فيها من عظمة وهول .

كان يمكن أن تكون هذه القصيدة مديحاً عادياً، ونواحاً على عدد من المقاتلين الذين استشهدوا . بيد أنها كانت شيئاً آخر . لقد كان على المتنبي، بصفته شاعراً رسمياً، أن يذهب الحدث المفجع لهذه الغزوة . وان أبا فراس، الذي كان هو أيضاً ممن شهد هذه المأساة، وباعتباره مدافعاً عن أسرته، لم يستقبل الفاجعة بشكل مغاير . فبفعل التقليد (إذ لم يكن الشعراء المنشدون البدو القدامى، في رأي بلاشير، يسجلون غير الانتصارات . . .)، بقدر ما هو بفعل التملق السياسي، أجهد أبو الطيب نفسه في مدحيته، من أجل تحويل الهزيمة الى حدث حربي عظيم، كله في صالح أمير حلب .

ان بلاشير لم يرضه أن يكون أبو الطيب وحده هو المدلس، حتى أضاف اليه أسلافه الذين كانوا لا يذكرون في شعرهم غير الانتصارات . ولئن كان هذا صحيحاً، لم يصح بعد أن نقول: (الشعر ديوان العرب) . ولكنه غير صحيح . وما أدري اذا كان قول بلاشير هذا جهلاً أم افتراء، ولكني أدري أن كلا الأمرين قبيح .

لقد امتاز الشعر العربي القديم، جاهلياً وإسلامياً، بصفات لعل من أهمها الواقعية، وهي تعني الصدق الواقعي، ويرتبط بالصدق الواقعي في الشعر القديم الصدق الفني ارتباطاً حميماً، حتى إن النقاد عابوا ما قد يصدر عن الشعراء من افراط، رغم أن الخط الفاصل بين الواقع والفن فيها واضح . فهم قد عابوا قول المهلهل :

(١) عندما تتحدث الأنشودة عن الحروب الصليبية يقع من الإسقاط، ولا يهتم النص بالاستجابة

للتاريخ، بقدر ما يسعى الى ارضاء الجمهور (١٨١) . وحين يراد الاعتراف ببعض مزايا الفارس المسلم/العربي يقال: (يا له من فارس كان سيصير، لو كان نصرانياً) (٣١١/١٢٧) .

هذا وقد نبه المترجم، في الحواشي، على الأخطاء التاريخية، أو على بعضها، مما وقعت فيه الأنشودة، أهمها أنها بنيت على أساس أن «السازاريين» (المسلمين) مشركون، يعبدون آلهة ثلاثة: محمداً، وأبولان، وترافاكان . (انظر تعليق المترجم: ٣٨٦) .

Schlumberger, 137 (٣)

Un poete arabe, 156-157 (٢)

فلولا الريح أسمع من بحجر

صليلَ البَيْضِ تُقْرَعُ بالذِّكُورِ

كما عابوا على أبي الطمحان القيني قوله :

أضاءت لهم أحسابهم ووجوههم

دجى الليل حتى نظم الجزع ثاقبه

وما في البيتين من عيب، ولكنها صورتان شعريتان. والأحساب لا تضيء على الحقيقة، وإنما على المجاز، والعرب تقول: نسب ثاقب. فكيف يفهم الظن أن هذه الأحساب قد أضاءت حقيقة حتى (نظم الجزع ثاقبة)؟

على أن من الواقعية والارتباط بالحقيقة أن الشاعر لم يكن ينصرف عن تصوير ما قد يلحق به أو بقومه من هزائم.

والنصوص في ذلك تبلغ من الكثرة حدا تكذب ما ألقاه بلاشير من مزاعم. فهذا الحارث بن وعله الجرمي، وهو من فرسان قضاة في الجاهلية، يقول واصفاً فراره^(١):

فدى لكما رجليّ أُمي ونخالتي

غداة الكلاب اذ تُحزُّ الدوابرُ

نجوتُ نجاءً لم يرَ الناسُ مثلهُ

كَأَنِّي عُقَابٌ عِنْدَ تَيْمَنٍ كَاسِرُ

خُدَارِيَّةٌ سَعَفَاءُ لَبَدَ رِشَاهَا

مِنَ الطَّلِّ يَوْمَ ذُو أَهَاضِيبٍ مَاطِرُ

كأنا وقد حالت حُذْنَةُ دُونَنَا

نَعَامُ تَلَاهُ فَارِسٌ مُتَوَاتِرُ

- وأين وجدنا شاعراً يبلغ به الصدق حدا يشبه فيه نفسه، وقومه، بالنعام لما أصابهم من الهلع؟

(١) المفضليات: ١٦٤-١٦٦. وانظر في نسبة القصيدة كلام المحققين في الهامش، ص ١٦٤، فالقصيدة متنازع فيها بين الحارث وأبيه وعله.

وقد ظل هذا المهيح متبعاً في الإسلام، فقال زفر بن الحارث يائتيه التي منها:
أتاني عن مروان بالغيب انه

مقيّد دمي أو قاطع من لسانيا
ففي العيس منجاة وفي الأرض مهرب

إذا نحن رفّعنا لهن المثنيا
ولا تخرج عن هذا المذهب قصيدة المتنبي (التي كان بلاشير يقرأ بعض أبياتها خطأ، ثم يتبعها تعليقات وأحكاماً من ذات السنخ)^(١).

فأبو الطيب، لم يدلس ولم يزيّف الوقائع، والقصيدة من مطلعها الى مقطعها تنقل
لنا الجو النفسي والحالة العاطفية التي رافقت الأحداث. ان المطلع جيد جداً،
ومناسب لأحداث القصيدة، فالمتنبي شاعر تتكشف أمام بصره حقيقة تؤكد ما كان
يعرفه عن الناس: فشجاعتهم وجودهم من اللسان، ولكنهم اذا جد الجد ظهوروا على
حقيقتهم.

والمقطع كذلك، فالناس جميعاً قد يحملون السلاح، ولكن (ليس كل ذوات
المخلب السبع). وهو حزين لما وقع، ولا يكاد يشتهي شيئاً من هذه الحياة الدنسة،
بيد أن له في المشرفية ما يداوي الداء، وينزل الوجع بالأعداء.

وهو حين يتحدث عن سيف الدولة لا يذكر من صفاته الا ما كان حقاً، مما هو
متصل بالوقعة ذاتها، فقد تخاذلت الجماجم والرقاب، وبقي في جمع يسير من
الجيش يثبت المهزومين، رغم ضراوة الواقعة:
وفارس الخيل من خفت فوقرها

في الدرب والدم في أعطافها دقع

ولذلك جاز له أن يقول عنه:

بالجيش تمتنع السادات كلّهم والجيش بابن أبي الهيجاء يمتنع

(١) فهو على سبيل المثال يقرأ قول أبي الطيب:

قل للدمستق إن المسلمين لكم خانوا الأمير فجازاهم بما صنعوا
بكسر لام المسلمين، فهي عنده (Les musulmans). راجع ص. ١٥٧ من كتابه.

وهذا كقوله في أخرى:

كلّ يريد رجاله لحياته يا من يريد حياته لرجاله^(١)
وقوله منها:

الجيش جيشك غير أنك جيشه في قلبه ويمينه وشماله
أما عندما يقول:

حتى أقام على أرباض خرسنة تشقى به الروم والصلبان والبيع

(الابيات)، فهو لا يتزيد ولكنه يتحدث عن الوقائع الأولى لهذه الغزوة التي وصل فيها سيف الدولة إلى أن لم يبق بينه وبين القسطنطينة إلا مسيرة سبعة أيام، كما سبق الذكر، وإنما تسبب في هزيمته أن رجوعه، كما ذكر الثورخون الغربيون، أنه كان مثقلًا بكثرة ما غنم وسبي وأسر من الجنود والبطارقة^(٢).

ثم يأتي من بعد، تعريض باولئك الذين أصابهم الخور من المسلمين، فأسلموا أنفسهم إلى الروم، حين ناموا بين القتلى، ولا فخر للروم في أن ينالوا هؤلاء، إذ (ليس يأكل الا الميتة الضبع).

وما سوى ذلك مما يظن أنه تزيف وتزوير ليس غير صور شعرية، فيها غلو أحياناً، ولكنها لا تخلو من جمال، كقول أبي الطيب:

كانها تتأقاهم لتسلكهم فالطعن يفتح في الأجواف ما تسع.
وليس في تصوير سعة الطعن هنا ما يخالف ما شاع في الشعر العربي منذ الجاهلية، وقد قال قيس بن الخطيم

طعنت ابن عبد القيس طعنة نائر لها نفذ لولا الشعاع أضاءها

(١) من قصيدة مطلعها:

لا الحلم جاد به ولا بمثاله لولا ادكار وداعه وزياله
(البرقوقي: ١٧٩/٣)

Schlumberger: p. 33 (٢)

البطارقة: ج. بطريق (وهو القائد من قواد الروم، ولا ينبغي أن يلتبس هذا الاسم باسم البطريق).
البطريق: Patrice - البطريق: Patriarche

ملكته بها كفي فأنهت فتقها يرى قائم من دونها ما وراءها^(١)
ومن التصوير الجميل قول أبي الطيب (ولم يورده بلاشير):

يُطَمِّعُ الطَّيْرَ فِيهِمْ طَوْلُ أَكْلِهِمْ حَتَّى تَكَادَ عَلَى أَحْيَائِهِمْ تَقَعُ
وانظر الى ما في فعل المقاربة من احتراس.

وفي القصيدة ما هو بسبيل الاعتذار لما لحق سيف الدولة:

وهل يشينك وقت كنت فارسه وكان غيرك فيه العاجز الضرع
وليس في هذا شيء من التملق السياسي، كما خيل الى بلاشير، وقول أبي
الطيب من قري قول زفر الكلابي:

أيذهب يوم واحد ان أسأته بصالح أعماله وحسن بلائها
على ما بينهما من خلاف، اذ اضطر زفر الى الفرار من المعركة، في حين ثبت
سيف الدولة، بعد انهزام جيشه، في قلة من أصحابه كما ألمعنا. ولم يكن المتنبي
كاذبا عندما هدد الروم بالعودة اليهم عن قريب:

فكل غزو اليكم بعد ذا فله وكل غاز لسيف الدولة التبّع
الدهر معتذر والسيف متظّر وأرضهم لك مصطاف ومرتبّع
وما الجبال لنصران بحامية ولو تنصّر فيها الأعصم الصّدّع

ففي العام التالي (٣٤٠هـ) قاد سيف الدولة غزوة الى بلاد الروم، وكان قد عزم
على لقائهم في السنبوس، وبلغه أن العدو في أربعين ألفا، فتهيّتهم أصحابه، فأنشد
أبو الطيب بحضرة الجيش:

نزور ديارا ما نحب لها مغنى ونسأل فيها غير ساكنها الاذنا^(٢)
ومنها:

(١) انظر تعليقا على هذه الصورة في (دراسة لشعر قيس بن الخطيم) لصاحب هذا البحث. دراسة
مرفوعة: ١٩٨١ - كلية الآداب بفاس - ص ٩٦ وما بعدها.

(٢) البرقوقي: ٢٩٩/٤. هذا وقد وهم كنار حين أورد بهذه المناسبة، الجيمية:
لهذا اليوم بعد غد أريج ونار في العدو لها أجيح
(البرقوقي: ٣٥٩/١)، وهي متقدمة في الزمن (٣٣٩هـ) سابقة العينية السالفة.

وقد علم الروم الشقيون أننا إذا ما تركنا أرضهم خلفنا عدنا
ومنها:

وان كنت سيف الدولة العضب فيهم فدعنا نكن قبل الضراب القنا اللدنا

قال الشراح: قيل ان سيف الدولة لما أحرق البقعة، تقدم الى قلعة «سمندو»
ويلغى أن العدو بها معه أربعون ألفاً، فتهيب جيشه المسير اليهم، فلما أنشد هذا
البيت، قال له سيف الدولة، قل لهؤلاء - وأشار بيده الى من حوله من العرب والعجم
- يقولوا كما تقول حتى لا تثني عن الجيش، فما تجمل أحد منهم بكلمة^(١).

ولم يورد بلاشير هذا البيت، ولكنه ظن أن المتنبي انما أنشد هذه القصيدة بأمر
من سيف الدولة، فلعله توهم ذلك من هذا الخبر^(٢).

قال طه حسين: (وأنشدها المتنبي - أي: هذه القصيدة - لا بين يدي الأمير
وحده، بل أمام جماعة المسلمين، فرد الى قلوبهم الثقة وأثار فيهم الحماسة، ثم
اندفع بهم سيف الدولة كأنه السيل، فاكسح العدو أمامه اكتساحاً، وأمعن في
الغزو)^(٣).

ونحن نرى - اجمالاً - ان كنفار أصبح بصراً من بلاشير حين قال: (من استطاع
أفضل مما استطاع المتنبي تسليط الضوء على الشجاعة وحب المجد والحرب
والأحاسيس البطولية التي كانت روح سيف الدولة مشبعة بها، وكذلك أرواح قواده
والمتنبي نفسه؟ أية مؤاخذات دامية وجهها الشاعر الى الجبناء الذين خذلوا الأمير في
مفاجأة عام ٣٣٩هـ)^(٤).

(٢) Un poète arabe: 159

(١) البرقوقي: ٣٠٢١٤.

(٤) OP. cit. 107.

(٣) مع المتنبي: ٢٢٥.

الفصل الرابع

على ضفاف الأدب المقارن

قد تستدعي قراءة أثر أدبي ما صورة أثر آخر، يتمي اما الى نفس المجال الحضاري، واما الى مجال حضاري مباين. وهنا قد يشرع الذهن في التساؤل عن سر هذا التماثل أو التشابه أو التقارب، وقد يتجاوز مرحلة التساؤل الى الاجتهاد في البحث اما عن وجوه تأثير اللاحق بالسابق واما الى محاولة كشف الينايع المشتركة بين الأثرين. ان هذا العمل لن يكون خصبا في كل الأحوال، بيد أنه لا يعني أن يكون دائما صورة من صور العبث.

قد يكون ذلك الاستدعاء مرتبطاً بفكرة أو معنى، وقد يكون متصلاً بصورة فنية، أو لمحة من لمحات التعبير، بيد أن العجلة في إصدار الأحكام قد تكون ذات ضرر كبير. ف «حين قال لامارتين: (أيها الزمان، أوقف دورتك...)» واكتشف البعض أن توماس قالها قبله، أضاعوا على لامارتين لحظة الإبداع، بإيهام بعيد خداع، وبتفسير لا يفسر شيئاً»^(١).

واذا كان بعض المستشرقين يستنكر عقد مقارنة بين أبي الطيب وبين شاعر غربي ما، اذ لا يوجد أي حد مشترك بين هؤلاء الفنانين المختلفين عرقاً وفكراً،^(٢) فان هذا الاستنكار يتداعى حين نجد هذا المنكر نفسه يضطر في مواطن كثيرة الى المقارنة بين أبي الطيب وغيره من شعراء الغرب^(٣).

اننا لا نزعم اننا سنقوم - في هذا الفصل - بدراسة وافية في (الأدب المقارن)،

(١) م. ف. غويار: الأدب المقارن. ترجمة هنري زغيب - منشورات عديدا - بيروت، باريس ١٩٧٨ - ص ٩، وتوماس شاعر أنجلي - نورماندي، عاش أواخر القرن ١٢م.

(٢) Un poete arabe, 338

(٣) من الشعراء الذين استحضروهم بلاشير في دراسته عن المتنبي: ف. هيكو، ج. ب. روسو. ماليرب، كورني الخ..

فنحن نخشى الا تتحقق هنا كل الشروط اللازمة لاستيفاء مثل هذه الدراسة ، ومع ذلك فان أسبابا كثيرة وقوية ، تدفعنا الى الاقتراب من ضفاف (الأدب المقارن) ، من ذلك أن الاستشراق خاض بشكل أو بآخر، منذ القرن التاسع عشر، في هذا الباب ، ولا نكاد نعثر على مستشرق لا يستهويه عقد مقارنة ما بين أبي الطيب وشاعر من شعراء الغرب ، ولو بسبيل ابراز نقط الخلاف^(١).

واذا كان مدلول الادب المقارن تاريخيا «ذلك أنه يدرس مواطن التلاقي بين الآداب في لغاتها المختلفة، وصلاتها الكثيرة المعقدة. . . والحدود الفاصلة بين تلك الآداب هي اللغات. . . فلغات الآداب هي ما يعتد به الأدب المقارن في دراسة التأثير والتأثر المتبادلين بينهما»^(٢) فان العلاقات بين فرنسا والحضارة الاسلامية ، قديما وحديثا، عرفت خصوصية كبيرة، فمنذ القرن الثامن عشر كان لعمل ديريلوف في (المكتبة الشرقية) دور في فتح كنوز حضارة الشرق في وجه الغرب.

«لقد كان عمل ديريلوف الخارق يغذي خيال هيكونرفال، ولم يكف عن أن يكون نفيسا للخلق»^(٣).

وقد كان كبار شعراء فرنسا، في القرن الماضي خاصة، معجبين جدا بالشعر العربي، يغرفون منه، ويحيلون عليه، حتى أن ف. هيكو، وهو يقرأ ربعة بن المكدم يعجب من وجود (بندار) تحت خيمة عربية.

وقد استمرت هذه العلاقة في القرن العشرين، وإن كانت في معظم الاحيان قد غيرت وجهتها، حين صار الشعر العربي يستقى من الشعر الفرنسي، بشكل يكاد يكون نسخا أحيانا^(٤).

إننا نميز عادة بين الأدب المقارن والموازنة. فالموازنة تكون بين ادباء يكتبون بنفس اللغة، بينما يشترط في المقارنة تباين اللغة على أن هذا الشرط وحده لا يكفي، أي إن الأدب المقارن ليس فقط ذلك الذي «يزاوج أو يقابل أثرين أو ثلاثة آثار من آداب

(١) راجع على سبيل المثال: J. Daher, Arabica IV, 57 - De Lagrange, 103

(٢) محمد غنيمي هلال: الأدب المقارن - مطبعة الأنجلو المصرية - القاهرة - ط٤ - ص ٩.

(٣) La renaissance Orientale, 30

(٤) يذكر على سبيل المثال متابعة أدونيس سان جون بيرس. ويمكن المقارنة أيضا بين قصيدة نزار

قباني: (مع جريدة) من دويانه (قصائد) وقصيدة جاك بريفير: فطور الصباح J. Prevert: Paroles, Paris

مختلفة^(١)، فما قام به ستاندال STENDHAL في كتابه (راسين وشكسبير) لا يدخل في إطار الأدب المقارن، وإن كان من النقد الأدبي، لأن المؤلف لم يعن إلا بالمقابلة بين المذهبين الاتباعي Classique والابتداعي Romantique ليثور على الأول منتصرا للثاني^(٢).

ومن هذا القبيل المقارنة، ولو بطريق النفي، بين المعري وملتون، لكون كلا الشاعرين كان أعمى، ولأنه كانت لكل منهما آراء في الدين متطرفة^(٣). ولذلك يرى بعض الدارسين «أن مثل هذه المقارنات في أغلب صورها عقيمة لأنها لا تشرح شيئا، بل تقوم على نوع من الترف العقلي»^(٤).

ولكن غيره يرى أنه ما يزال من العبث الولوج في تحديد الأدب المقارن^(٥).

ولذلك يكون التوسع في مفهومه، حتى لا يصير مقتصرا على البحث عن التأثير والتأثير الخالصين المتبادلين بين الحضارات، إلى البحث عن «القراءة» أو «التشابه»، إذ قد يوجد تشابه مثلا بين الفونس دوديه وديكنز، ولكن «ادراك أن الفونس دوديه لم يقرأ ديكنز في حياته، يزيد في تقدير أهمية دوديه»^(٦).

نستطيع إذن أن نبحث عن العلاقة الموجودة بين أبي الطيب وبين هيكومثلا، دون أن يعني هذا التأثير المباشر، إذ إن هناك طرقا أخرى يمكن أن يصل منها التأثير، من ذلك أن يأتي عن طريق شعراء الفرس الذين كان الشاعر الغربي معجبا بهم، وكانوا هم شديدي الإعجاب بالمتنبي، فالشاعر الفارسي نظامي كان يتخذ أبا الطيب مثالا له^(٧) وحافظ وسعدي الشيرازيان كلاهما كان معجبا بأبي الطيب. وكان سعدي كثير التوكؤ على المتنبي في معانيه، بل هو لا يكتفي أحيانا بصياغة معنى أبي الطيب صياغة

(١) غويار: المرجع المذكور: ٧. وكذلك م. غ. هلال: المرجع المذكور: ١١-١٢.

(٢) م. غ. هلال: م. ن.

(٣) عن المقارنة بين المعري وميلتون يراجع:

R. Blachere: La vie egale et sage du poete al - Maari. (Paru dans: Nconnaissance N 1 - Octobre 1945.) Institut

R. Blachere: Ibn al- Qarih et la Genese Francals de Damas. وعن المقارنة بين المعري وفولتير انظر:

de l'epître du Pardon d'al - Maari. (Extrait de la revue des etudes islamiques) annes 1941-1946. Paris 1947.

(٤) غويار: المرجع المذكور: ٨.

(٦) م. غ. هلال: المرجع المذكور ١٢.

(٥) غويار: ٩١.

B. de Meynard: La poesie en Perse - lecon d'ouverture, faite au college de France le 4 decembre 1876 ed. (٧)

Leroux- Paris - 1877.

جديدة، وانما يصل الى أن يضمن شعره بعض شعر المتنبي تضمينا، كما في قوله :
يسمع خواجه رسيد دست كوئي اين معنى كيف كفت خير صلات الكريم
أعودها^(١)

فهذا قول أبي الطيب في المشطب العلوي :

فعد بها لا عدمتها أبدا خير صلات الكريم أعودها^(٢)
وسرى كم كان هيكو مطلقا على الشعر القديم، كما كان شديد الاكبار لسعدي
ولحافظ الشيرازيين.

ان هيكو - عند المستشرقين - اكثر الشعراء ذكرا عند المقارنة بين المتنبي وشعراء
الغرب. فما الذي يوحد بين الرجلين؟ وما الذي يفرق بينهما؟

ان هيكو هاملت القرن التاسع عشر، كان مشدودا بين الوجود والعدم، بين أن
يكون أو لا يكون.^(٣) وكان يرى للشاعر رسالة كرسالة الانبياء.^(٤) وفي كل ذلك منه
مشابه مع المتنبي^(٥). بيد ان الصفة المشتركة بين الرجلين هي ما يمكن تسميته
(تضخم الأنا)^(٦). فكلاهما لا يقنع بغير النجوم مرادا، مع اليقين بأن طريق الشرف
والمجد محفوف بالمخاطر والأهوال^(٧). ولعل ذلك مما ادى أحيانا الى بعض التشابه

(١) حسين علي محفوظ: المتنبي وسعدي - ط الحيدري - طهران - ١٩٥٧ - ص ٢٢٨.

(٢) البرقوقي : ٣٧/٢.

(٣) كان يقول : HUGO Notre Dame de Paris, ed - Bellevue capitol - Paris 1973 - Preface VII Odes et ballades :

(٤) انظر قصيدته : (Lepoete dans les revolutions) و (Le poete) في Odes et ballades ed. Flammarion, Paris

1968. pp. 41. 145.

(٥) انظر البرقوقي : ٢٧٢/١ - ٤٨/٤٤/٢.

(٦) انظر حديث بلاشير عن الطابع المتنبي في قول Marie Bashkirtseff أرى نفسي فوق الجميع . . Un .

poete arabe, 342

(٧) يقول أبو الطيب :

إذا غامرت في شرف مروم فلا تقنع بما دون النجوم

(البرقوقي : ٢٤٥/٤)

وإذا كانت النفوس كبارا تعبت في مرادها الاجسام

(البرقوقي : ٦٤/٤)

ويقول الشاعر الفرنسي : «إذا كان سواي يفضل علي الاستشهاد السماوي استرخاء بلا شرف، فان

الشرف هو غايتي المنشودة ولن يدرك بالحظ . . . Odes et Ballades, 43-44.

في العصور الشعرية. يقول أبو الطيب:

وفؤادي من المملوك وان كان لسانى يرى من الشعراء^(١)
ويقول هيكو:

تحت لباس الخادم، تكمن أشواق ملك^(٢).

ومع اختلاف المجال الحضاري، كان هنالك تماثل في اللحظة الحضارية. كان القرن الرابع الهجري يشهد صراعا حضاريا وعسكريا بين المسلمين والبيزنطيين. وقد وجد المتنبي في ذلك مجالا خصبا لفن القول، وبلغت قصائده في ذلك مبلغا عظيماً من الفن، مما جعل بلاشير يسجل ما تمتاز به تلك القصائد من نفس ملحمة. وكان أبو الطيب يوحد في فنه توحيداً عجيباً بين العروبة والاسلام.

وكان القرن التاسع عشر يشهد صراعا بين الشرق والغرب. وقد وجد هيكو، كما وجد المتنبي من قبل، في ذلك مجالا خصبا لفن القول. ومن هنا كان تأكيد كلا الشاعرين، على الوجهة الدينية للصراع، ومن هنا أيضا اشتراك الشاعرين في النفس الملحمية^(٣).

فاذا جئنا الى الجانب الفني، وجدنا هيكو، كأبي الطيب، مهتما بالايقاع في شعره اهتماما كبيرا، كما تشهد على ذلك قصيدته (سارة المستحمة)^(٤).

(١) البرقوقي: ١٥٩/١.

(٢) Sous l'habit d'un valet les passions d'un roi. Ruy Blas, librairie Larousse - Paris - 1971. p. 89

(٣) انظر في ذلك قصيدتي: (cri de guerre de Mufti) و (L'enfant) في: Les orientales, ed. Flammarion- Paris.

1968. pp 356, 374

(٤) Sara la baigneuse من ديوان: Les Orientales ومنها:

Les perles de son collier. (p.377)

Tombalent toutes

Comme si, goutte a goutte,

Comme sur un peuplier;

Roule en pluie,

L'eau sur son corps qu'elle essuie

حيث نلاحظ، بالاضافة الى الايقاع، صورة شبيهة بقول المتنبي:

غدونا تنفض الأغصان فيها على أعرافها مثل الجمان

(البرقوقي: ٣٨٦/٤)

لقد رأى بعضهم أن ما يعجبنا من المتنبي السهولة اللفظية، وروعة الصور التي تذكرنا أحيانا بافراطات فكتور هيكو^(١). في حين يرى بعضهم أن المتنبي اطلاقا هو هيكو الشرق، ومن هؤلاء نكلسون الذي يرى أن المتنبي كان كذلك لقوة بيته الشعري، وحيوية بلاغته وأبهتها، وغزارة خياله، وجسارته اللامبالية، ففي كل ذلك ندرك الخصائص التي تجعل منه فنا ذا عبقرية^(٢).

ولم تغب هذه المقارنة بين الشاعرين عن النقد العربي، وإن كانت هنا أيضا تتفاوت بين الانتصار والانتقاص.

لقد وقف طه حسن عند قول المتنبي :

ويرى أنه البصير بهذا وهو في العمي ضائع العكاز^(٣)

فعلق عليه قائلا : «فالمعنى في هذا البيت كله يتبع العكاز ولا يستدعيه . ولست ادري أين قرأت أن فكتور هوجو كان يجمع القوافي ويهينها قبل أن ينظم شعره . ولكن الشيء الذي لا شك فيه أن ذوق فكتور هوجو كان يأبى عليه أن يذل للقافية حتى يتورط في الابتذال . وما أظن إلا أن الشعراء جميعا يستعرضون ما قد يتيها لهم من القوافي ، ليختاروا منها لا ليحكموها في أنفسهم وفي أذواق الناس»^(٤).

وقبل طه حسين، قال شفيق جبري : «قد عرضنا حوادثه كلها من ميلاده الى مقتله فما وجدنا فيه ميلا الى شيء من العشق، فعلام هذا النسيب في صدر قصائده .

يقول الاستاذ فاكه في معرض كلامه على «هوغو» : اذا لم تكن أبيات الغزل أبيات شاعر رقيق كانت مقلقة مضجرة، وقد تكون هذه الأبيات حسنة . فلم عرض المتنبي غزله للاضجار والاقلاق، وإن كان في بعض غزله شيء من الحسن»^(٥)؟

ومع ذلك فإن المشابه بين الرجلين أوضح وأجلى من أن تنكر . ومارون عبود لم يبعد عن الصواب حين قال : «واذا فتشنا عن ضريب لشاعرنا بين شعراء الفرنجة رأينا ما قيل في فيكتور هيفوينطبق على شاعرنا . فلا حد لأعجابه بنفسه، وهو يسعى أبدا لأعجاب الناس به، يهتم دائما بوقع ما يكتب، لا يترك صغيرة اذا كانت تؤدي الى

(٢) أوردها بلاشير في (Un poète arabe, 322)

(١) Mut. et les raisons de sa gloire 2

(٤) مع المتنبي : ١٥٨ .

(٣) البرقوقي : ٢٩٢/٢ .

(٥) المتنبي، مالىء الدنيا وشاغل الناس، مطبعة ابن زيدون - دمشق ١٣٤٩ / ١٩٣٠ .

اكباره، ولا يعبأ بالخوف والاستهزاء... يسره جدا - كهيفو - ان يرى المرأة ككلب تحت قدميه»^(١).

يأخذ بلاشير على أحمد حسن الزيات أنه لم يكتف بأن جعل المتنبي شاعرا من شعراء المعاني، وفق بين الشعر والفلسفة، وجعل أكثر عنايته بالمعنى حتى جعله مجددا، أطلق الشعر من قيوده التي قيده بها أبو تمام وشيعته، وخرج به عن أساليب العرب التقليدية، حتى جعله امام الطريقة الابتداعية (Romantique) في الشعر العربي^(٢)، وهكذا لم يعد المتنبي مداح الامراء، مفكرا، بل صار يبدو وكأنه هيكوات باسم الموهبة المتحررة ليزعزع المبادئ الأكثر احتراما عند الاتباعيين^(٣).

ولئن كان موقف الزيات يدعو حقا للاستغراب، فان موقف بلاشير أغرب منه، حين يقارن بين المتنبي وملازميه. ذلك أن الزيات شرح لنا الجانب الذي يلتقي فيه المتنبي مع المذهب الابتداعي فقال:

«الابتداعية... ترجمة معنوية لكلمة Romantique لأن أهل هذه الطريقة من الألمان والانجليز والفرنسيين قد خرجوا على الطريقة الاتباعية Classique بابتداع أسلوب جديد انتشر في أوربا بعد عناء طويل ونضال عنيف بين أرباب الطريقتين»^(٤).

فهو قد حصر ذلك التشابه في الخروج على التقليد واتباع أسلوب جديد. لقد قال النقد العربي: «ثم جاء المتنبي...» وقال النقد الغربي: «ثم جاء ملازميه» Enfin Mallarme Vint^(٥).

ولكن شتان ما بين الرجلين، فنيا، على الرغم من بعض المشابه بينهما، كطلب الغموض. وان هذه الظاهرة التي كانت مطلبا فنيا دائما عند الشاعر الفرنسي، لم تكن غير مسلك يلجأ اليه المتنبي فترات التحدي خاصة:

(١) الرؤوس: دار مارون عبود - دار الثقافة، بيروت - ط ٥ (٦٣-١٩٧٢) - ٢٧٣-٢٧٤.

(٢) Un poete arabe, 307 وراجع نص الزيات في تاريخ الأدب العربي، دار الثقافة - بيروت - ط ٢٨-١٩٧٨ - ص ٢٣٩.

(٣) Un poete arabe, 307

(٤) تاريخ الأدب العربي: ص ٢٣٩. ١-هـ.

(٥) Pour une poetique de l'évenement, 153

أنام ملء جفوني عن شواردها ويسهر الخلق جراها ويختصم^(١)

يرى بلاشير أن شخصا معجبا بالارمية، مأخوذا بما هو مضاد للطبيعة Anti-Naturel قد لا يصدم حين يرى المتنبي يشبه نعله بالناقة ولكن من المشكوك فيه أن فكرا «متوسطا» كما يقال، يكون كلفا جدا بهذه اللطافات^(٢).

ونرى أن قول المتنبي :

لا ناقتي تقبل الرديفَ ولا بالسوط يوم الرهان أجهدُها
شراكها كورها ومشفَرُها زمامها والشسوع مقودُها^(٣)
انما هو تفريع معنوي لقول أبي نواس :

إليك أبا العباس من دون من مشى عليها امتطينا الحضرمي الملسنا^(٤)

وليس في هذا المعنى خاصة ذلك الغموض (الماسي) مما نجده عند مالارميه .

وإذا كان بلاشير يستعظم ما ذهب إليه الزيات من جعل المتنبي رأس المذهب الابتداعي، ولا يرى فيه غير شاعر مداح يتكئ على الرواسم، فإن صاحب (الرؤوس) يرد رأي بلاشير حين يعلن أن المتنبي «تجنب جفاف الشعر الجاهلي، كما تجنب هيغو الشعر الكلاسيكي، وكلاهما لم يتقيد بما تقيد به الشعراء»^(٥). وأن أبا الطيب «ترك للأولين تعابيرهم ورواسمهم واعتمد على أسلوبه الخاص واتقاد شعوره، وعلى تأمله وقوة توليده»^(٦).

فما مرد ما نراه من مظاهر التشابه والتماثل والتقارب بين المتنبي وهيكو؟ أهو تأثير الشاعر الفرنسي بشاعر العربية؟ أم أن ذلك التقارب، والتطابق أحيانا، من توارد الخواطر؟

(١) البرقوقي : ٨٤/٤ . وانظر سؤال صاحب التبيان شيخه الماكسيني عن ذلك وجواب أبي الحرم .
(التبيان : ١٢/١).

(٣) البرقوقي : ٢٦-٢٧ .

(٢) Un poete arabe 348

(٤) ديوان أبي نواس، حققه وضبطه وشرحه أحمد عبد المجيد الغزالي - دار الكتاب العربي - بيروت - د. ت. ص. ٤٧٥ .

(٦) نفسه : ٢٧٩ .

(٥) الرؤوس : ٢٧٥ .

ذكر بلاشير أن حلمي^(١) لاحظ بحق أننا رفضنا منطق (التوارد) فانه ينبغي أن نعلن أن قول هيكو: Mort - Plus qu'a mortie من قصيدته (Après la bataille) مسروق من المتنبي الذي قال في بعض شعره: «بنفس مات أكثرها»^(٢).

اننا لا نستبعد عامل (التوارد) مطلقاً، الا أننا لا نرى فيه مفتاحاً سحرياً كفيلاً بحل كل الطلاسم، ولذلك فهو لا يعفينا من التبين.

لم يرحل هيكو الى الشرق، كما رحل لامرتين وفلووير وشاتوبريان، ولكنه رحل الى اسبانيا مرتين: ١٨١١ ثم ١٨٤٣ م. واسبانيا بوابة الشرق، كما يرى هيكو^(٣). لكن الشاعر الفرنسي وان كان لم يتصل بالشرق اتصالاً مباشراً، الا أنه عرفه أولاً عبر اولئك الكتاب والادباء الذين أعجب بهم أيما اعجاب. ولا سيما شاتوبريان ثم لامرتين^(٤)، ثم انه كان مطلعاً على آداب الشرق، كما تدل على ذلك آثاره. وقد كانت الدراسات الاستشراقية ناهضة على عهده. أليس هو القائل: «على عهد لويس الرابع عشر: كنا هيلينيين، أما اليوم فنحن استشراقيون»؟ وأثر الآداب الشرقية ولا سيما آداب العرب والفرس، على هيكو عظيم، لا في (الشرقيات) فحسب، ولكن في معظم آثاره^(٥). وأكثر شعراء الفرس ذكراً عنده: حافظ وسعد الشيرازيان، وجلال الدين الرومي.

ومعلوم أن أثر أبي الطيب على هؤلاء كبير. ولكن هيكو اتصل أيضاً بالادب العربي، فهو يشير الى أصحاب المعلقات، ولا سيما طرفة، كما يقف عند غيرهم،

(١) محمد كمال حلمي: أبو الطيب المتنبي، حياته وخلقه وشعره وأسلوبه. القاهرة: ١٩٢١/١٣٣٩. وقد ذكرت نشرة (اخبار التراث العربي): : ٣١، ماي - يونيو ١٩٨٧، رمضان - شوال ١٤٠٧ أنه قد أعيد طبع هذا الكتاب حديثاً، بمراجعة علي أبي زيد، وصدر بدمشق عن مكتبة سعد الدين عام ١٩٨٦.

(٢) Un poète arabe, 52 قال المتنبي يمدح سعيداً الكلابي: حتى وصلت بنفس مات أكثرها وليتني عشت منها بالذي فضلاً البرقوقي: ٢٩٠/٣

(٣) L'Espagne c'est encore l'Orient: L'Espagne est a demi Africaine, L'Afrique est a demi Asiatique. Les Orientales. 322.

(٤) انظر قصيدته:

(AM. de ChateauBriand) - (AM- Alphonse de L.)

(٥) يفتح هيكو ديواناً له بقول حافظ: «أصيحوا، سأقول لكم أشياء من القلب» (Odes et ballades, 39)

مثل عبدة بن الطبيب، والشنفرئى، وتأبط شراً، ولا سيما ربيعة بن المكدم الذي دفع بالشاعر الفرنسي الى أن يعجب من وجود بندار Pindare الشاعر اليوناني الغنائي تحت خيمة عربية^(١). كما يذكر من الاسلاميين قطري بن الفجاءة. لقد كان يقرأ الحماسة، وديوان الهذليين، كما كان يعجب بشعر المحدثين، كالبحتري، ولا يتردد في أن يقرن جمال الشعر العربي الى جمال أشعار هوميروس وغيره من شعراء الغرب القديم.

لم يكن هيكويتقن العربية، ومع ذلك لم يكن يقنع بما يترجمه المختصون من علماء الاستشراق من عيون الشعر العربي، وقد وجد من يترجم له بعض الأشعار قبل نشرها. وهكذا قدم لنا منتخبات من أشعار عربية وفارسية، لأول مرة، وألحقها بديوانه: الشرقيات.

أ يكون من المستبعد اطلاع هيكو على أشعار أبي الطيب، على ما عرفنا عنده من كلف بالشعر المشرقي قديمه ومحدثه؟ لا نظن ذلك.

يقارن هيكوبين الشعر العربي والشعر الفارسي، فيرى أن الانتقال من العرب الى الفرس انتقال مفاجيء، كأنك تنتقل من شعب من الرجال الى شعب من النساء.. الفرس هم ايطاليو آسيا^(٢).

وهذه المقارنة بين شعراء العرب والفرس لم تكن غريبة عن الميدان الاستشراقي، فقد قارن دوساسي بين الأمتين، انطلاقاً من قول الزمخشري: «فرقك بين الرطب والعجم، هو الفرق بين العرب والعجم». لقد صرح انه كان دائماً يفضل الشعر العربي على الشعر الفارسي^(٣)، في حين يشهد دومينار للفرس بالتفوق الفني^(٤)، وان كان يسجل الأثر الكبير للأدب العربي على الأدب الفارسي، منذ وقت مبكر، وعظم هذا الأثر مع مقامات الحريري وقصائد المتنبي وأبي فراس وأبي العلاء^(٥).

ولم يقف هذا الأثر عند حدود «النوق الأدبي»، بل تجاوزته الى التعابير العربية، حتى عند الشعراء المعاصرين للفردوسي، المعروف بشعوبيته وحقده على العرب، من أمثال منوچهرى^(٦). وقد ألمعنا من قبل إلى أثر أبي الطيب في كبار شعراء الفرس الذين

(١) Les Orientales, 428

(٢) Ctesanathie, I, XIX

(٣) Les Orientales, 432

(٤) Ibid 25-26

(٥) La poésie en Perse, 32

(٦) Ibid 25 قموجهرى الدامغانى ترجمته فى (مختارات من الشعر الفارسى) لمحمد غنيمى هلال ص

كان هيكو كلفا بهم^(١).

هذا، ومن مظاهر التشابه بين أبي الطيب وفكتور هيكو، وحدة الرؤية، ووحدة الموقف من بعض قضايا الوجود والانسان، ومن ذلك التمييز الخطير بين الناس، فهناك الأحرار، وهناك العبيد. هناك (الشعب) وهناك (الرعاع).
يقول أبو الطيب:

- أرى أناسا ومحصولي على غنم . وذكر جود ومحصولي على الكلم^(٢)
- بكل أرض وطئتها أمم ترعى بعبد كأنها غنم^(٣)
- وما في سطوة الأرباب عيب ولا في ذلة العبدان عار^(٤)

ونجد هذا التمييز عند هيكو، ولا سيما في قصيدته (الـ ٧٥٠٠٠٠٠٠ نعم)^(٥) وتقوم هذه القصيدة ردا قويا على أولئك الذين يزعمون أن من خصائص الرؤية العربية الإسلامية «ذلك التضاد الثنائي بين الخاصة والعامة»^(٦) وكان هذا وقف على هذه الحضارة.

وبعد، فنحن لا نقطع بأثر أبي الطيب على فكتور هيكو، اذ لا نملك ادلة قاطعة،

(١) للتوسع في هذا الموضوع، راجع (المتنبي وسعدي). فقد عقد المؤلف فصلا خاصا لأثر معاني المتنبي في الأدب الفارسي (١٨-٣٢) كما استوفى في فصل (ديوان المتنبي في إيران) ذكر شراح ديوان المتنبي والمهتمين به، وتأثر كثير من شعراء الفرس به. راجع كذلك في نفس الموضوع، طه ندا: الأدب المقارن، بيروت، ١٩٧٥- ص ص ١٢٥-١٢٦. وراجع قصيدة منوجهري (في الفخ) في مختارات غنيمي هلال المذكورة، حيث يقتبس من شعر الأعشى بيتين هما:

وكأس شربت على لذة وأخرى تداويت منها بها
لكي يعلم الناس أني امرؤ أخذت المعيشة من بابها
(٢) البرقوقي ١٥٦/٤.

(٣) نفسه: ١٧٩/٤ (٤) نفسه: ٢١٦/٢.

(٥) يقول هيكو في هذه القصيدة:

quant a flatter la foule, o mon esprit, non pas! | Ah! Le peuple est en Haut, mais la foule est en bas.

les 7. 500.000 OUI- (l'annee terrible, copyright, Les Lettres Libres, 1986 p.5)

(٦) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي. ترجمة هاشم صالح - بيروت ١٩٨٦. ص ٢٨

وان كنا لا نستبعد ذلك، لما سبق ذكره، ولا نرى رأي بلاشير في أن عقد مقارنة كهذه شيء باطل، لاختلاف الرجلين واختلاف الحضارتين اللتين ينتميان إليهما، إذ الاختلاف الحضاري ليس عائقاً أمام (الأدب المقارن)، ولا ينبغي أن يكون عائقاً إذا أردنا أن نحفظ لهذا الأدب بوجهه الانساني. وليس من اللازم الوصول الى رأي حاسم في قضية التأثير والتأثر، وإن كان التقارب والتماثل مما يسوغ مثل هذه المحاولة. ولئن قد وجدنا من الدراسات الأدبية ما تناول هذا الموضوع داخل مجال حضاري واحد هو: الغرب، ولكن بين لغات مختلفة، من ذلك كتاب جان ماري كاريه (غوته في انكلترا) ١٩٢٠، وكتاب ليرونديل (شكسبير في روسيا) ١٩١٢، وكتاب برتران (سرفانتس والرومانطية الألمانية)^(١) فما الذي يمنع من التقدم بهذه المحاولة ونقلها الى مجالين حضاريين مختلفين، بالحديث عن (المتنبي في الأدب الفرنسي) مثلاً، ولا سيما وقد كانت هناك محاولة عامة تتمثل في كتاب مارتينو (الشرق في الادب الفرنسي)^(٢)؟ ذلك بأن عبقرية عالمية كالمتنبي، تتجاوز - كما قال لسيرف - كل ما أمكن قوله عن شخصيته المحيرة^(٣).

(١) غويار: الادب المقارن. ص ٧٨.

(٢) P. Martino: L'Orient dans la litterature francaise. Geneve - 1970.

(٣) La signification de racisme chez Mutanabbi p.11.

الباب الرابع

الاستشراق منهج أم مناهج؟

الفصل الأول

سلطة الفيلولوجيا

ان مما يأخذه الاستشراق المعاصر على الاستشراق التقليدي حبسه نفسه داخل دائرة لغوية مغلقة. ان المستشرق يركن الى معرفة لغوية يراها السلاح الوحيد الذي يمكنه من امتلاك موضوعه. لقد كان المستشرق يحس ان امتلاك لغة ما يعني المفتاح السحري الذي يمكنه من السيطرة على حضارة تلك الأمة نفسها، وهذا الشعور كان من أسباب ما يظن أنه يمثل الموسوعية المعرفية. وهكذا «كان اختصاصي في اللغة الصينية يعتبر أهلاً لأن يكتب أعمالاً عن الفلسفة الصينية، وعلم الفلك الصيني، والزراعة الصينية الخ...»^(١).

ومن الطبيعي أن السير في هذا الطريق، وان كان يظهر المستشرق في أعين مريديه عالماً محيطاً، إلا أن ذلك كان ينعكس في العمق على نتائجه التي كثيراً ما كانت تفتقر الى الدقة العلمية. لقد كان كل من أتقن لغة شرقية «بطلاً روحياً وفارساً مغامراً يعيد الى أوروبا حساً بالرسالة المقدسة التي فقدتها الآن»^(٢).

صحيح أن الاستشراق حاول الاستفادة من المذهب الوضعي. ولكن هذه الخطوة لم تتقدم كثيراً. ولقد كان لأرنست رينان خاصة أثر كبير على الخطاب الاستشراقي. فبالإضافة الى الحاحه على المركزية الأوروبية، وتأكيده على أن كل عرق يحمل خصائصه الثابتة التي قد تجعل منه عبقرية، وقد تجعل منه خاملاً غير قادر على الابداع مطلقاً، كان رينان يؤكد على أهمية فقه اللغة «الفيلولوجيا»، ويهتم بسحر النصوص دون أي شيء آخر^(٣). وقد كتب يقول: «إن فقه اللغة هو، في آن واحد، مذهب مقارن

(١) مكسيم رودنسون: جاذبية الاسلام. ط١-١٩٨١-ص٧٦.

(٢) أ. سعيد: الاستشراق - ١٣٩

(٣) مراجعة فائق حمصي لكتاب جاذبية الاسلام «الفكر العربي»: ع٣١-١٩٨٣ - ص١٩٦.

لا يمتلكه الا المحدثون، ورمز للتفوق الحديث « والأوروبي »، وكل تقدم حقيقته الانسانية منذ القرن الخامس عشر يمكن أن يعزى الى عقول ينبغي أن نسميها فقه - لغوية»^(١).

لقد كان من شأن هذا أن يقوي التوجه اللغوي الذي كان سائدا في الاستشراق. وقد لا يكون المنهج اللغوي، كما فهمه وطبقه مستشرقو القرن التاسع عشر، بذاته جافا، ولكن الخطورة تكمن في أنهم كانوا يتعاملون مع اللغات الحية - كالعربية - باعتبارها لغات ميتة. فهم حين يدرسون نصا للمتنبى مثلا، يدرسونه بصفته منتما الى حضارة منقرضة، عند بعضهم، أو ينبغي أن تؤول الى الانقراض عند بعض. «لا وجود للمستشرق. وحدها اللغة توجد، وأيضا كان يمكن للشعوب أن تختفي منذ ألف السنين، دون أن يتغير شيء ما»^(٢).

ان «دراسة اللغات الشرقية الحية - كالعربية مثلا - بوصفها لغات ميتة، قد ولد عددا كبيرا من الاخطاء والتغيرات المقلوبة والغالطات»^(٣).

لقد كان كثير من أدباء أوربا مولعين بالشرق وحضارته، ويكفي أن نقرأ «الديوان الشرقي - الغربي» لكوته، أو «الشرقيات» لهيكو، حتى نتأكد من هذا الأمر. لكن الشرق شرقان: شرق حافظ وسعدي وربيعه بن المكدم والمتنبى، وشرق خالد وصلاح الدين ومحمد الفاتح. ان الشرق الأول هو الأكثر حضورا، حين يتعلق الأمر بـ «الشرق الفاتن». وهكذا يكون الاستشراق اذن لونا من ألوان الرومانتيكية، ورسمها جديدا للتاريخ^(٤).

لقد دفعت الرومانتيكية كثيرا من الشعراء خارج أوطانهم حيث صار الماضي وحده يغذي أحلامهم... وقد كان أربعة من الشعراء خاصة منجذبين الى الشرق أكثر من غيرهم: اثنان منهم انتقلا الى الشرق، وهما شاتوبريان وبايرون، واثنان ظلا يحلمان بالرحيل، وهما هيكو وهين H. Heine. ومن بين كل الشعراء، كان بايرون أشد انجذابا^(٥).

(١) من كتابه «مستقبل العلم» عن أ. سعيد، ١٥٣

(٢) أحمد حسن عبد السلام: تاريخ الاستشراق الالمانى: «الفكر العربي: ع ٣١-١٨٩».

(٣) أنور عبد المالك: الاستشراق في أزمة «ن. م. ع ٣١/ص ٧٥».

(٤) Philippe Jullian: les orientalistes. 1977 (Suisse) P. 22

ibid, 27 (٥)

وحين نعلم أن رحيل بايرون من بريطانيا إما كان الى اليونان ليقا تل الأتراك، ويموت في بعض تلك المعارك اليونانية التركية، يزداد الفرق بين الشرقين جلاء. لقد كان التركي يمثل المسلم، أو لنقل يمثل الوجه الواقعي من الحضارة الاسلامية «الشرقية»، في مقابل الوجه «الرومانتيكي» الذي كان يحلم به شعراء الغرب.

ان المنهج الاستشراقي لا يفهم الا ضمن الاطار العام الذي كان يتحرك فيه المستشرق.

لقد كان كارادوفو^(١) يدعو الى (تمدين) شعوب شمال افريقيا بدمجها في الحضارة الفرنسية. والحق أن هذه الدعوة لم تكن وقفا على فئة دون أخرى من المستشرقين. (لقد كان مفهوم الرسالة التمدينية Mission civilisatrice مستخدما بلفظه هذا لا من قبل دعاة الاستعمار وحدهم، بل من قبل القلة من المناهضين للاستعمار أيضا. . . ففي مقالة نشرت سنة ١٨٤٦م في إحدى صحف بوردو، نجد التعبير عن هذا المعتقد بلا أسف، وبدون أي وخز ضمير:

«ما علينا، لتبرير غزونا الا أن نقول فقط أننا أدوات للمدنية مسيرون بها».

ثم يسترسل المؤلف في ايضاح ما في ذهنه، ويتعلق بالأهالي الوطنيين في الجزائر فيقول: «ان البدوي هو الهندي الأحمر في افريقيا، ويجب تهيئة نفس المصير الذي آل اليه الهندي الأحمر أثناء عملية استعمار الرواد لامريكا، في عملية استعمار فرنسا للجزائر، يجب أن يختفي من على وجه الأرض»^(٢).

ان الشعب العربي لا يعدو أن يكون اذاً كالهنود الحمر وأن حضارة الغرب وحدها جديرة بأن تسود.

ليس صحيحا ما يذهب اليه بعض الدارسين^(٣) من أن ثنائية أوربا - الاسلام، أو الشرق - الغرب، التي كانت تطبع التفكير الاسلامي عند نهاية القرن التاسع عشر

(١) Les penseurs de l'Islam: Vol. I, P. V-VI

(٢) كما اقترحت (ليكو دوران) «صدي وهران» ٢ مايو/أيار ١٨٤٦م اباداة الجنس العربي من الجزائر ومراكش وان هذا العمل ايجابي، والرأفة الانسانية الحقيقية تتضمن وجوب اباداة الاجناس التي تقف في وجه التقدم. (مروان بحيري: بلانادي لافاي - نقد البعثة الفرنسية الى الجزائر في أربعينات القرن الماضي. مجلة الفكر العربي: ع ٣٢ ص ٨٦)

(٣) خالد زيادة: تطور النظرة الاسلامية الى أوروبا - ط ١ - بيروت ١٩٨٣ ص ١٧٨.

ومطلع القرن العشرين، وقد انتقلت عدواها الى الغرب ذاته، وخصوصا في قمة الحقبة الاستعمارية بل الصحيح أن تلك الثنائية متأصلة في الوجود الغربي منذ عهد بعيد، وقد يمكن القول: ان الثنائية قد انتقلت من الغرب الى الشرق.

وهذا محمد أركون، على الرغم من دورانه في فلك الاستشراق، يقول متحدثا عن الوضع الاستشراقي في القرن التاسع عشر: (مهما تكن القيمة التثقيفية لهذه الكتابات، فإنها تبقى مع ذلك تعكس جهد نظرة خارجية وروايتها. انها فوق ذلك متأثرة بنزعة عرقية مركزية مؤكدة، مفهومة ضمن الوسط التاريخي الذي ولدت فيه. وحتى الدراسات الجامعية تسبح في المحيط العام لهذه العرقية المركزية، ذلك أن تفسيراتها وتحليلاتها تعكس في الغالب رؤيا سلبية للاسلام)^(١).

ويقول أيضا: (إذا كانت الاسلاميات^(٢) الكلاسيكية لم تؤد أبدا الى اعادة توزيع من أي نوع كان للفكر الغربي، فإن ذلك راجع الى أن معظم ممارسيها بقوا متضامين مع الرؤية التاريخية والعرقية - المركزية)^(٣).

وقد يتبادر الى الذهن السؤال التالي: الى أي حد استفاد الاستشراق في القرن التاسع عشر من الحركات المستنيرة، والمذاهب التقدمية؟ بيد أن هذا السؤال يصبح غير ذي معنى اذا عرفنا ان الفكر الغربي، بما في ذلك ما يمكن أن يعرف بالحركات المستنيرة والمذاهب التقدمية، كان برمته يسعى الى توكيد المركزية الأوروبية، والتفوق الغربي، والرسالة التمديدية التي ينبغي أن يضطلع بها الانسان الابيض للارتقاء «بالبدو والمتوحشين» الى مرتبة الحضارة.

لقد رأينا كيف كان رينان يغذي هذا الشعور، محاولا أن يضيفي عليه صبغة علمية، ولم يكن العلماء خارج فرنسا يعارضون هذا الاتجاه، فقد كان نيتشه يبشر بالانسان المتعالي عن طريق «إرادة القوة»، وقد كانت فلسفته هي العامل الفعال في ظهور الايديولوجية النازية.

ولم تكن النظرية الماركسية (ماركس - هيجل) مناهضة للاستعمار بل كانت على

(١) تاريخية الفكر العربي الاسلامي: ص ٢٧٥.

(٢) «والاسلاميات عند أركون تعني الاستشراق». نفسه، ص ٢٧٠ هـ ٣.

(٣) نفسه ٥٣.

العكس من ذلك ترى الاستعمار الرأسمالي للدول الشرقية ضرورة تاريخية (فتصبح همجية الجيوش الاستعمارية مبررة حتماً)^(١) وتصبح الامبريالية ضرورة (بكونها المحرض للتاريخ العالمي)^(٢) اذ (كلما تكشف الاستعمار الرأسمالي ازدادت طاقة التغيير الجذري في آسيا والشرق الأوسط)^(٣).

وعند التدبر، نجد أن هذه النظرة ليست غير امتداد للنظرة الغربية في العصر الوسيط، أو هي في أحسن الأحوال تغير صورتها دون أن يتغير محتواها، وإذا كان الجانب الديني هو المهيمن على العصر الوسيط، فإنه لم يختف، ولا خفت حدته عند بعض المستشرقين من أمثال دولاكرانج^(٤) ودوساسي^(٥).

لقد كان روجير باكون يرى (أن المسيحية عجزت عن القيام بتبشير حقيقي، لأن الاهداف الموضوعة كانت خطأ في الأصل من جهة، ولأن البنية اللاهوتية للمسيحية من ناحية ثانية كانت قاصرة... ان المسيحية عاجزة - في نظره - عن القيام بمهام الدعوة والموعظة لاسباب ثلاثة: فلا أحد يعرف لغات الشعوب التي يراد التبشير بينها ولا أحد يعرف ماهية عقائد الكفار الذين يراد تبشيرهم، ولا أحد - في النهاية - يملك حججاً مؤسسة على المعرفة لدعوة غير المسيحيين الى الكاثوليكية^(٦)، ولم يكن ما اضطلع به الاستشراق في القرن التاسع عشر غير هذه الاصول الثلاثة.

وهكذا ندب المستشرقون انفسهم لمعرفة اللغات الشرقية وكان معظمهم لا يقتصر على لغة واحدة، وكانت العربية والفارسية - لغتا الاسلام - اللغتين المفضلتين.

ثم ان معرفة اللغة فتحت لهم أبواب الاطلاع على الحضارة الشرقية، وما تشتمل عليه من آداب وعلوم وعقائد ومذاهب فلسفية. وهكذا يتضلع دولاكرانج من اللغتين العربية والفارسية، ويقبل على دراسة التصوف، ويؤلف فيه كما يؤلف في الأدب

(١) ماركس ونهاية الاستشراق: ٢٢.

(٢) نفسه. ٣٧ (٣) نفسه.

(٤) يختم دولاكرانج مختاراته العربية Antologie arabe بقصيد ديني من نظمه، عنوانه: ترتيل الى يهوه.

Hymne en l'honneur de Jehovah

xxx (Melanges de litterature orientale)

(٥) راجع تصريح دوساسي في:

Eloge de Silvestre de Sacy: De Frogie. P

(٦) ريتشارد سونرن: صورة الاسلام في أوروبا في العصور الوسطى

ترجمة وتقديم رضوان السيد - ط١ - بيروت: ١٩٨٤ - ص ١٠٠.

العربي، ترجمة واختيارات ودراسة، عن المتنبي وابن الفارض وبيديع الزمان الهمداني، كما صنف في تاريخ العرب بالاندلس^(١).

وكان سيلفستر دوساسي، قد أضاف الى معرفته بالعربية والفارسية معرفة بالتركية والعبرية، وكانت أياديه على الاستشراق سابغة. وألف في الأدب العربي، عن لبيد والنابغة والأعشى، وعن المتنبي والمعري وابن الفارض والطغرائي وبيديع الزمان الهمداني والبوصيري والحريري. كما اهتم بالعقائد الباطنية في الاسلام، كالعقيدة الدرزية^(٢).

وقد عرفنا أنه كان مديراً لمدرسة اللغات الشرقية، ومدرسا بها، وبالمعهد الفرنسي (الكوليج دو فرانس). ولقد كانت مدرسة اللغات الشرقية هي الحقل الذي تكوّن فيه العلماء الطامحون الى امتلاك معرفة كونه^(٣). ولكن المستشرق الفرنسي المنقب (L'erudit) في القرن التاسع عشر، قد وقف غالباً عند حدود الانخراط في الحضارة العربية القديمة^(٤). الا أن هذا الانخراط الذي كان يراه بعضهم^(٥) صادقاً بالروح وبالقلب، لم يكن يخرج غالباً لا في منهجه ولا في أهدافه عن الخط الاستشراقي العام.

إذا كان فقه اللغة (الفيلولوجيا) يقول بأنه لا يمكن أن يوجد للنص الا معنى واحد^(٦)، وإذا كانت مهمة فقه اللغة هي ضبط المعنى الحرفي لعبارة ما، غير أنه لا يملك أية سلطة على المعنى^(٧)، فإن من الصعب أن نسلم، بسهولة، بالتقاء الاستشراق التقليدي بالألسنية الحديثة، كما يرى بعض الدارسين^(٨)، ذلك أن اللسانيات لا تعمل على التقليل من التباسات القول، وإنما تسعى الى فهمها - وإذا أمكن القول - تأسيسها^(٩).

(١) العقيلي: ١٧٣/١.

(٢) De Broglie: XXIV - XXX العقيلي: ١٦٤/١.

(٣) D.REIG: Orientalisme et enseignement de l'arabe بحث منشور في (مجلة الدراسات العربية والاسلامية) جامعة السربون الجديدة - باريس ٣ - العدد الأول.

(٤) نفسه. (٥) نفسه.

(٦) محمد أركون: المرجع المذكور - ٢٦٣. (٧) النقد والحقيقة (الكرمل ١١). ص ٢٦.

(٨) أنور عبد المالك: الاستشراق في أزمة. (الفكر العربي: ع ٣١ ص ٨١).

(٩) النقد والحقيقة: ٢٦.

بيد أن تحديد مفهوم الفيلولوجيا، وتحديد مجال بحث هذا العلم ليس من اليسر الذي يمكن أن يتصور. ان الفيلولوجيا، كما يقول الدكتور علي عبد الواحد وافي: (بحث غير محدود النطاق، ولا متميز الحدود. وذلك أن مدلول هذه الكلمة قد اختلف كثيرا باختلاف العصور وباختلاف الامم ولا يزال العلماء يختلفون في فهمها وإطلاقها).

فأحيانا تطلق ويراد بها ما يشمل معظم البحوث السابقة^(١). ويكاد يتعين هذا المعنى اذا وصفت بما يدل على عموم بحوثها، فقليل مثلا «فيلولوجيا مقارنة» Philologie comparee.

وأحيانا تطلق ويراد بها دراسة لغة أو لغات من حيث قواعدها وتاريخ أدبها ونقد نصوصها. وأحيانا تطلق ويراد بها دراسة الحياة العقلية ومنتجاتها على العموم في أمة ما أو في طائفة من الامم.

وهي بمعنيها الاخيرين تقابل ما نسميه أدب اللغة وتاريخ أدبها^(٢).

فاذا نحن نظرنا الى دراسات المتنبي الاستشراقية وجدنا أن ما ينطبق عليها، من هذه المفاهيم الثلاثة هو المفهوم الثاني. فقد عني المستشرقون بدراسة العربية، وكانت دراستهم لشعر أبي الطيب تهتم كثيرا بالوقوف عند القضايا اللغوية والقواعد النحوية كما اهتمت بنقد النصوص، أكثر مما اهتمت بما يسمى «النقد الادبي الخالص»، وليست تلك الوقفات اللغوية المطولة التي كان يقفها دوساسي، عند التعليق على شعر المتنبي، الا دليلا على إحكام المنهج اللغوي قبضته على هذا المستشرق. وبطبيعة الحال فان تلامذته قليلا ما خرجوا عن المنهج الذي رسمه لهم أستاذهم^(٣).

ونحن نعرف أن دوساسي كان قد اهتم ببناء فلسفة اللغة على أسس علمية، وتجارب دقيقة، حتى انه مهد بذلك لظهور بوب Bopp مؤسس النحو المقارن^(٤).

(١) أي: كل ما يتعلق بنشأة اللغة الانسانية، وحياتها، ودراسة أصواتها ودلالاتها، الخ.

انظر ع.ع. وافي: علم اللغة، مكتبة نهضة مصر بالقاهرة - الطبعة الرابعة - ١٣٧٧/١٩٥٧

- ص ص. ١٢-٥.

(٢) نفسه: ١٢-١٣.

(٣) راجع على سبيل المثال: ٦١-٦٣-٧٦: Chrestomathie arabe

(٤) La renaissance Orientale: 72

ولعل هذا هو الذي جعل الدراسات تجمع على دور دوساسي الريادي في تجديد دم الاستشراق واعطائه نفسا جديدا، فادوارد سعيد مثلا يرى أن دوساسي (لم يكن فقط أبل مستشرق أوربي حديث ومؤسسي درس الاسلام والادب العربي، وديانة الدروز وفارس الساسانية، بل كان ايضا معلم شامبوليون وفرانتزوب مؤسس اللغويات المقارنة بألمانيا^(١)).

ويعتبره مكسيم رودنسون (فيلولوجيا وجدانيا دقيقا، حذرا الى الأقصى من استنتاجاته راغبا في عدم تقديم أي شيء لا يكون قابلا لبرهنة وثيقة مضبوطة بالنصوص، وذا نزعة وضعية قبل ظهور الكلمة^(٢)).

ويرى أيضا أنه حقق الشرط الأخير الذي كان لا بدّ منه لاستكمال الاستشراق نزعته العلمية، وهو القطيعة النهائية مع اللاهوت. ان مدرسة اللغات الشرقية في باريس، صارت «مع التقيّ جدا، سلفستر دوساسي، تعطي نموذج مؤسسة استشراق عالمية وعلمانية»^(٣).

ونحن لا يسعنا الا أن نعترف لدوساسي بغزارة العلم، وسعة الاطلاع، وتعدد المواهب. بيد أن هذه الخصال ينبغي ألا تغرنا كثيرا، فتحجب عنا بعض الحقائق. فدوساسي لم يحدث قطيعة مع اللاهوت، كما يريد رودنسون أن يحملنا على الاعتقاد. اننا نذكر جيدا كيف كان دوساسي يؤكد أن من فضائل دراسة العربية أنها تعرفنا، وتفتح لنا أبواب مملكة عزيزة، هي مملكة الكتاب المقدس، وأن الشعر العربي يسعفنا كثيرا في الاقتراب من أناشيد التوراة^(٤).

ثم ان هذا الحذر لم يكن سمة ملازمة لدوساسي دائما، وقد طالما رأيناه يهجم على موضوعه، ويقطع فيه برأي، قد يكون بعيدا عن الصواب، وان كان من فضيلته أنه يتراجع عن الخطأ اذا ما تنبه أوبه اليه. واذا كانت الجرأة العلمية مطلوبة في ميدان البحث، فانها قد تكون ذات عواقب وخيمة اذا ما لم تقيد بالحذر والاحتباس.

ولقد كان شيخ الاستشراق الأوربي، أحيانا، يزلّ زلات لا يقع فيها الطالب الشادي، فضلا عن العالم المحقق. وما بالك برجل يأتيه المريدون من كل أقطار أوربا يأخذون عنه علوم العربية وآدابها، فاذا هو يلقنهم مشافهة، ويسجل في مؤلفاته، أن

(٢) جاذبية الاسلام: ٥٠

(١) الاستشراق: ٤٣.

(٤) راجع الفصل الثاني من الباب الأول.

(٣) نفسه: ٥١.

امراً القيس كان من الشعراء المعاصرين لرسول الله ﷺ، وأن معلقته لذلك أكثر المعلقات حداثة: *Plus moderne que tous les autres* ^(١)، ولا يقنع بهذا حتى يضيف إليه، في موطن آخر، أن امراً القيس (فيما يقال) هجا بشعره محمداً، ﷺ ^(٢).

ولا ندري من ذا الذي قال هذا، فخدع دوساسي عن نفسه، فانخدع.

كان العلماء، في عصر الاحياء، اذا اطلقوا اسم (فقه اللغة) لا يعنون به غير دراسة اللغتين الاغريقية واللاتينية، من حيث قواعدها وتاريخ ادبها ونقد نصوصها. ^(٣) ولعلنا نجد في هذه الحقيقة تفسيراً لظاهرة تتكرر عند دوساسي وأضرابه، وهي أنهم عند تناول النصوص العربية يؤثرن ترجمتها والتعليق عليها باللاتينية، وهو أمر يستعصي على الفهم، ولا سيما حين تأتي النصوص اللاتينية مصحوبة مع النصوص العربية، الا اذا استنجدنا بهذه الحقيقة التي تكاد تحصر فقه اللغة في اللسانين الاغريقي واللاتيني ^(٤).

ويلاحظ محمد أركون ان النظرة (أو المنهجية) الفيلولوجية تبشر الظواهر المتحركة والمعقدة وتجعلها راكدة وساكنة. ^(٥) فهل كان اتباع هذا المنهج اختياراً، باعتباره وحده قادراً على أن يعالج بكفاءة (كل المشكلات التي يطرحها ميدان دراسات

(١) De Sacy: Notice historique des anciens poemes arabes connus sous le nom de Moallakas. P. 19.

(٢) De Sacy: Memoire sur l'origine et les anciens monuments, de la litterature parmi les arabes. P. 407

ان الخطأ الذي وقع فيه دوساسي، نتيجة العجلة أو ضعف التحقيق، ما زلنا نجد ما يشبهه في القرن العشرين. وهذا هنري كوربان يتحدث، في بحث له عن تقي الدين الهلالي، فيجعله هندياً. وقد جاء هذا الوهم من كون هذا العالم قد درّس زمنأً بالهند. راجع في ذلك:

H. Corbin: Le reformisme orthodoxe des salafites extrêmes: Revue des études islamiques, année 1932 - Paris

1932, P. 206

(٣) صبحي الصالح: دراسات في فقه اللغة. دار العلم للملايين - بيروت - ط ٣ - ١٣٨٨ = ١٩٥٨.

ص ٢٠ - علي. عبد الواحد وافي: علم اللغة - ص ١٣ - ١٥

(٤) عندما وقف دوساسي على بيتي المتنبي:

وقفت وما في الموت شك لواقف كأنك في جفن الردى وهو نائم
تمر بك الأبطال كلمى هزيمة ووجهك وضاح وثغرك باسم
وبعدا قدم الرواية المتعلقة بهما، قال: من أجل أن نفهم ما يقول الشارح فهما جيداً.

سأترجم حرفياً الى اللاتينية هذين البيتين (٢٢-٢٣). انظر: Chrestomathie arabe: I, 50

(٥) تاريخية الفكر العربي الاسلامي: ٢٥٩.

يحدده حد ألسني^(١) أم كان عجزا عن الاستفادة من المناهج النقدية والأدبية واللسانية التي كانت تموج بها أوربا في القرن التاسع عشر، كالمناهج اللسانية الذي افتتحه دوسوسور De saussure (١٨٥٧-١٩١٣) والمناهج النقدي الجديد لسانت بوف - Saint - Beuve (١٨٠٤-١٨٦٨) ؟ أم أنه كان غير هذا وذاك .

انه لا ينبغي أن ننسى الطابع التعليمي لكتابات دوساسي . وتقوم كتبه : المنتقيات Chrestomathie ، والنحو العربي La grammaire arabe والاختيارات L'Inthologie ومقال في العروض Traite de Prosodie برهانا على التوجه التعليمي . ويمكن أن نضيف إليها كتابه عن (مقامات الحريري) Les seances d'Hariri^(٢) .

وإذا كان المنهج الصالح لدراسة فقه اللغة هو المنهج الاستقرائي الوصفي الذي يعترف بأن اللغة ظاهرة انسانية اجتماعية^(٣) ، فإن المنهج الفيلولوجي ، كما يظهر عند دوساسي ، في دراسة الشعر العربي ، كان يمتاز بنوع من الثبات ، فهو قد اتخذ من الشعر الجاهلي صورة نموذجية لما ينبغي أن يكون عليه الشعر العربي ، وبقدر اقتراب النص المتأخر من الصورة ، ينال رضاء دوساسي ، ولا يبدو أن الأحكام «النقدية» التي كان يطلقها كانت تخضع لاستقراء تام ، بل ان بعض هذه الأحكام كانت تأتي غير خاضعة لأي تعليل . وخير مثال على ذلك حكمه على أبي الطيب ، فهو لم يرض بالانتقاص من أبي الطيب حتى جعل ذلك سلما للطعن في الذوق العربي مطلقاً ، متابعاً بذلك رأي رايسكره . ولعل هذا ما قصد إليه أ . سعيد حين قال : (ان الاستشراق من حيث هو نظام من الأفكار حول الشرق ارتقى دائما من الجزئية الانسانية الخاصة الى العام المتجاوز للانسان ، وهكذا تنامت ملاحظة محدّدة حول شاعر عربي من شعراء القرن العاشر^(٤) ، الى سياسة تجاه (وجول) العقلية الشرقية في مصر ، أو العراق ، أو شبه الجزيرة العربية . . . وافترض الاستشراق شرقا لا متغيرا ، مختلفا اطلاقا عن الغرب^(٥) .

ولم يكن موقف الذين أشادوا بشاعرية أبي الطيب ، كدوفال ديتان ودولاكرانج ، أحسن حالا ، اذ لم تكن تلك الاشادة مبنية على تحليل نقدي متزن ، وإن كان الفريقان يقفان على طرفي نقيض . ذلك بأننا نلاحظ غياب المنهج النقدي القائم على أسس

(١) جاذبية الاسلام : ٦٧ .

(٢) De Frogile: XXIV- XXV .

(٣) صبحي الصالح : فقه اللغة ٢٣ .

(٤) الاستشراق : ١٢٠-١٢١ .

(٥) ويبدو المتنبّي هنا مثالا صالحا .

واضحة، وتبقى تلك التعليقات والهوامش المصاحبة للنصوص المختارة أو المترجمة، ذات فائدة وأهمية ولكن لاستكمال الصورة التي يقدمها الاستشراق عن الشرق للغرب.

لم يكن هدف الاستشراق في القرن التاسع عشر، اذن هو النقد والتحليل أساسا، بل كان هدفه تعليم الغرب ما يمكن أن ينفعه من حضارة الشرق، أو من الصورة الشرقية. وقد كانت النقاشات والخصومات بين المستشرقين من ذوي الاختصاص المتباين شهادة ناطقة على المنهج والهدف.

ان الاستشراق في هذه المرحلة، ظل مشدودا الى الأهداف التي كانت تفرضها التوجهات الاستعمارية الغربية. وهو لم يهدم الرؤية القديمة ليقوم محلها رؤية جديدة تقوم على أساس وضعية القرن التاسع عشر، بقدر ما عمل على تشويه الرؤية القديمة، دون أن يتجاوز ذلك الى شيء جديد. ولذلك لاحظ الاستشراق المعاصر أن الاستشراق التقليدي الذي سعى الى الانخراط في الحضارة العربية، لم تكن معرفة الماضي عنده أبدا غير معرفة خارجية - اذن مجردة. ونحن لا نعطي حضارة ما، حياة حقيقية باللجوء الى ماضيها، مهما يكن متألقا، بل بأن نحيا حاضرها^(١).

فهل استطاع الاستشراق، المعتمد أساسا على المنهج الفيلولوجي، في القرن العشرين أن يتجاوز المرحلة السابقة؟ ان ذلك مشكوك فيه كثيرا، وان كان الاستشراق الجديد أكثر وعيا بطبيعة التغير الذي يلحق اللغات باعتبارها ظاهرة اجتماعية متطورة.

ان الخروج من النظرة القديمة التي كانت تعتبر العربية (لغة ميتة) الى نظرة حديثة تريد أن تهب الحياة العربية، قد انتهت الى نتيجة خطيرة، اضطلع بها ماسينيون وأضرابه، وتلك هي الدعوة الى الاهتمام باللغة المعاصرة الحية، أي: اللهجات المحلية.

وهكذا تنطلق حركة النهضة، ويبدأ العالم العربي، في الشرق خاصة، يتولى الأمر بنفسه، ويدرس الحضارة العربية التي هو وارثها الحقيقي. بينما ألزمت فرنسا نفسها - على العكس من ذلك - في شمال افريقيا بسياسة تجمع بين الاستيعاب (الجزائر) والابقاء على البنيات الاجتماعية الادارية المحلية في موضعها (المغرب - تونس) ودفعها هذا الى الاهتمام باللهجات المحلية، بطريقة أكثر جدية^(٢).

ibid. (٢)

D. REIG - OP. cit (١)

لقد كانت صورة المستشرق في القرن الماضي صورة العالم المنقب L'erudit ولكنها لم تكن قط صورة العالم الناقد. فالى أي حد سيوفق الاستشراق في القرن العشرين في تجاوز هذه الصورة، وبأي اتجاه سيحدث هذا التجاوز؟

الفصل الثاني

سلطة الباطن

(أنا نفسي أحب العربية، لأنها أعادتني الى
المسيح).

Opera - Minora, T I, 570 - 571

يمثل ماسينيون، من جهة، استمرارا وتطويرا للمنهج الفيلولوجي بدعوته الى الاهتمام، باللهجات المحلية، ولكنه يمثل، من جهة أخرى قطيعة مع ذلك المنهج الذي ساد القرن التاسع عشر، ومع المنهج اللاهوتي، في محاولته تأسيس منهج جديد، داخل المؤسسة الاستشراقية، يعتمد البحث عن الأسس التي تمكن من التقريب بين الحضارتين الشرقية والغربية، أو على الأصح من تذويب احدهما في الأخرى، في سبيل ايجاد فكر كوني وحضارة كونية: Universalisation .

ليس ماسينيون مفكرا بسيطا، يمكن الاقتراب منه بيسر وسهولة . ودراسته للمتنبى لا يمكن أن تفهم فهما صحيحا الا في اطار فهم المنظومة الفكرية الشاملة لهذا المستشرق.

وإذا كان لا ينبغي النظر الى المتنبى بصفته جزيرة معزولة في خضم الحضارة العربية الاسلامية، بل ينبغي تأمله بصفته ظاهرة موصولة مع غيرها من الظواهر، وبالنظر الى الواقع الحضاري العام باعتباره بنية معقدة تحتاج الى الفهم والدرس والتحليل، فانه، بنفس المنهج، ينبغي أن ننظر الى ماسينيون، باعتباره ظاهرة استشراقية متميزة، ولكنها ليست معزولة عن اللحظة الحضارية التي أوجدتها داخل العالم الغربي.

يعلن ماسينيون موقفه من المناهج الاستشراقية السابقة بقوله: «ان أكثر الناس

عداء للعرب، هم بصفة عامة الفيلولوجيون Les philologues ، واللسانيون Les linguists ، الأوروبيون، تقريبا كما أن شراح التوراة عموما هم الاشد عداوة للسامية. . انهم لا يريدون أن يفهموا ما ينطوي عليه ذوقهم للعربية التي هي لغة صعبة، وشديدة العذوبة والعمق^(١).

ولكن المستشرقين المعاصرين، المعادين للمنهج الفيلولوجي يقرون بأن الاهتمام باللهجات المحلية (العربية والأمازيغية) لشمال افريقيا، كان - بشكل ما - امتدادا منهجيا لحركة التنقيب والتبهر (Erudition) ، والفيلولوجيا التي كان يتبناها مستعربو القرن التاسع عشر، مع بعض التحديات المهمة اليوم، المتعلقة بالحوافز العميقة التي تحرك مستعربي هذه الفترة^(٢).

وهذا الاتجاه الثاني أكثر من سابقه (أثنية) Ethnographique .

ان ماسينيون (المستشرق الموظف في قسم الشؤون الشرقية في وزارة الخارجية الفرنسية) لم يكن بعيدا عن هذا التيار، بل لقد كان من زعماء الحركة الرامية الى الكتابة بالعامة، وبالحرف اللاتيني، ولقد حاول ماسينيون أن يثبث دعوته هذه في المغرب وفي مصر وفي سوريا ولبنان خاصة^(٣).

يبدو ماسينيون من خلال ما كتب وصنف، ومن خلال ما كتب عنه وصنف أيضا، مثالا للمستشرق المنجذب الى الشرق، المفتون به، المعجب بالحضارة الاسلامية، الداعي الى حوار الحضارات، بل توحيدها ما دامت الحضارة الغربية والحضارة الشرقية تلتقيان في توحيد أعمق، هو التوحيد الابراهيمي الذي انبثقت منه الديانات العالمية الثلاث: اليهودية والنصرانية والاسلام.

منذ وقت مبكر (١٩٠٧) اكتشف ماسينيون الحلاج، وارتبط به ارتباطا وثيقا، فاذا به يعكف منذئذ على دراسة الاتجاهات الباطنية، واذا بالاتجاه الباطني يطغى عليه في كل ما يكتب. وهكذا وجد ماسينيون نفسه منخرطا في حضارة الاسلام، عبر الاتجاهات الصوفية والباطنية عموما.

أو كان هذا توجه محض صدفة؟ أم أنه كان خاضعا لظروف تتخطى الاحوال

(١) Opera Minora, I, 199

(٢) D. Reig: Orientalisme et enseignement de l'arabe,

(٣) مصطفى خالدي - عمر فروخ: التبشير والاستعمار في البلاد العربية. ط ٥ - ١٩٧٣ - ص ٢٢٤.

الدائية لهذا المستشرق لتجد تربتها في اللحظة الحضارية الأوربية، وما عرفته بعد
حربين عالميتين أم أن ذلك كله لم يكن غير رد فعل ضد سيطرة الاتجاهات الوضعية،
كما يرى رودنسون؟^(١)

لقد لاحظ عبد الرحمن بدوي أن ماسينيون (لم يكن ظاهري المذهب في أي
بحث طرقه حتى لو كان في صميم المباحث العلمية أو الأثرية، ويرى من دعاوى
النزعة التاريخية Historicisme)^(٢).

وهذه كلمة حق يدركها من عاشر ماسينيون في كتاباته، على تعدد موضوعاتها.
ولكن عدم الظاهرية (الباطنية) لا يعني بالضبط تجنب التسطيح وإيثار العمق
والدقة العلميين بقدر ما يعني الذهاب في التأويل مذهباً بعيداً، وربط كل شيء
بالحركات الباطنية، كالإسماعيلية وإخوان الصفا، وأن يجعل لكل شيء ظاهراً وباطناً،
فأما الباطن فهو ما لا يدركه إلا من أوتي قدراً من الكشف الصوفي، وأما الظاهر فهو
ما يدركه عامة الناس.

ونحن لا ننكر ما للصفاء الروحي من أثر في كشف الحقائق، بل نراه ضرورياً،
إلا أن ذلك لا يعني أبداً الخضوع لتأويلات نراها وسيلة لتأكيد معتقداتنا وآرائنا، ومن
هنا ينبغي التمييز بين (الحقيقة) - بمعناها الصوفي الذي يجعلها تقابل (الشريعة) وبين
(الحق) بمعناه العام الذي يجعل (الشريعة) الصورة المثلى للحقيقة.

يرى ماسينيون، في دراسته الفنون الإسلامية، أن الأدب خير وسيلة للتعبير
المباشر عن الفكرة، بيد أن كل فكرة تحمل رمزا، ولذلك ينبغي عدم الوقوف عند
المعنى الظاهر، ولذلك أيضا نحاول ترميزها Symboliser، وإعادة بنائها عن طريق
الاستعارة Trope^(٣).

إن الفكر العربي - الإسلامي درس في التوحيد البسيط، وفي الكونية Universalisme
، ودرس في الصفاء الروحي، قياساً إلى رومانسية الغرب المثقلة جداً بالجسد
الفاني . . وحسب الشاعر العربي، فإن الأشياء الصلبة والحجارة نفسها ينبغي، بطريقة

(١) جاذبية الإسلام: ٧٦.

(٢) شخصيات قلقة في الإسلام، ط ٢ - ١٩٦٤ - القاهرة - ص ٩.

(٣) ... methodes de realisation artistique des peuples de l'Islam (extrait de la Revue Syria, 1921)

- Paris 1921, PP. 18 - 19.

ما، أن تحد الأفق الجلي للفكر الانساني الذي يظل مشاهدا في قلب المشهد.

Meme les objets solides, les pierres devraient, en quelque maniere, fermer l'horizon

(١) Intelligible de la pensee humaine qui reste, au centre du passage, spectatrice

وهكذا يصبح المتنبي رديفا للحلاج^(٢)، والمتصوفة عامة. فعندما يقرأ ماسينيون قول المتنبي:

لك، يا منازل في القلوب منازل أقفرت أنت وهنّ منك أواهل^(٣)
يعلمن ذاك وما علمن وانما أولاكما يبكي عليه العاقل

يعجب بالبيتين ويقف عندهما^(٤) محاولا استكشاف نسيجهما الباطني، فهو يرى، هنا أن الطريقة المتبقية، والفكرة الاساسية. لهذا الفن الاسلامي هو أن يعلو فوق الأشكال وأن لا يقدس الصور، بل أن يخترق الحجب نحو محركها، كالمصباح السحري، أو كمسرح الظلال، الذي هو وحده الباقي. (هو الباقي، تقول لنا شواهد القبور الاسلامية المتعددة)^(٥).

ثم يوازن ماسينيون بين بيتي المتنبي وقول باسكال: (لا يكون شقيا من كان من غير شعور، فالبيت المنهار ليس شقيا. الانسان وحده هو الشقي).

On n'est pas miserable sans sentiment, une maison ruinee ne l'est pas; il n'y a que l'homme^(٦)
de miserable

ويلاحظ أن الشاعر العربي الكبير سبق باسكال الى هذا المعنى بعدة قرون، كما أن المعري سبق باسكال، في رهانه المعروف، بقوله:

قال المنجم والطبيب كلاهما لا تحشر الأجساد قلت اليكما^(٧)
ان صحّ قولكما فلست بخاسر أو صحّ قولّي فإلخسار عليكما^(٨)

(١) Opera - Minora. I, 199 - 200.

(٢) Ibid, III, 23 - 24

(٣) البرقوقي: ٣/٣٦٦-٣٦٧.

(٤) وقف عندهما مرارا. انظر مثلا ٢٤-٢٣، III، 200، Opera - Minora I,

(٥) Opera - Minora, III, 24

(٦) Opera - Minora, I, 200 - Mutanabbi devant le siecle ismaellen: P. 16

(٧) في النص الفرنسي: ilayhuma

(٨) أبو العلاء المعري: اللزوميات. دار الكتب العلمية - بيروت - ط٢، ١٤٠٣-١٩٨٣، ج٢، ص ٣٠٦.

قال: «انه رهان باسكال تماما»^(١).

فكيف جمع ماسينيون بين الحلاج والمتنبي؟

لقد لاحظ عبد الرحمن بدوي أن الايغال في الاستبطن كان مما يدفع ماسينيون أحيانا الى اصفاء روحانية عميقة على ما لم يكن في ذهن أصحابه غير حرفية أو وضعية بسيطة، وقد علّل بدوي ذلك بأنه «ما كان الا نتيجة اشتغاله المتواصل بفهم أسرار الصوفية وهي بطبعها ذات معنى (مطلع) أي يدعي الكشف عن الباطن المجهول من الظاهر».

ان ولع ماسينيون بالحلاج، اذاً هو الذي ساقه الى هذا المنهج الذي كان يرى في كل شيء صورة باطنة. ولكن ما سر ذلك الاعجاب الشديد بشهيد التصوف في الاسلام: الحلاج؟

لقد كان الحلاج بتجربته وأقواله وحياته وموته، يمثل في نظر ماسينيون: المسيح. وكان ماسينيون، الذي ما فتىء في كل مناسبة يظهر تشبهه بالمسيحية الكاثوليكية خاصة، يبشر - عبر دراساته الاسلامية أيضا، ويدعوته الى الايمان المسيحي الممزوج بالشهادة الاسلامية التي يمثلها الحلاج - بدين الصليب Religione la croix^(٢).

فعنده «أن موت الحلاج يثبت - عند كثير من المسلمين المتفاوتين في النزعة الصوفية - أنه لا بد من التألم من أجل الخلاص، وأن الصليب فداء وقداسة»^(٣). ومما زاد من اعجاب ماسينيون بالحلاج أنه بعد عودته من مكة الى بغداد «صرح برغبته في أن يموت كافرا بشريعة الاسلام، يموت من أجل الجميع»^(٤).

وقد وجد ماسينيون في آثار الحلاج ما يقوي هذا الاتجاه.

(١) Opera - Minora I, 193

(٢) أنظر. Roger ARNALDEZ: Hallaj, ou la religion de la croix, Paris - 1964.

ويرى بعضهم أن دين الصليب، عند الحلاج، لا يعني دين الصليب، بل هو رمز الاخلاص المطلق.

A.M.Golichon, ARABICA-XII, 1965, P. 210.

★ موسوعة المستشرقين: ٣٦٤.

(٣) المنحى الشخصي لحياة الحلاج. ضمن كتاب: شخصيات قلقة في الاسلام، ٩١

(٤) نفسه: ٦٩.

يقول الحسين بن منصور:

ألا أبلغ أحبائي بأني ركب البحر وانكسر السفينه
على دين الصليب يكون موتي ولا البطحا أريد ولا المدنيه^(١)

ولعل ماسينيون وجد مشابه بين الحلاج والمتنبي. وقد تحول الحلاج الى القرمطية فترة من حياته، ونودي عليه، حين أدخل مدينة السلام عام ٣٠٩ «هذا أحد دعاة القرامطة»^(٢). ولئن (كانت القرمطية تهمة العص^(٣)). وكانت أسرع التهم الى الأفواه وأسهلها تبريرا، فانا لنعجب من جديد، كيف سلم منها المتنبي، حتى زمان المستشرقين.

أهم ما يعتمد ماسينيون في القول بباطنية المتنبي، بالاضافة الى ما أشرنا اليه فيما سبق^(٤)، أن ثورة المتنبي كانت بسلمية، في فخذ من بني كلب، من بني العليص بن ضمضم، الذين بايعوا القرامطة عام ٢٨٩هـ، للعمل على ظفر السلالة الفاطمية بالسلطان. «فنحن مرغمون اذاً على افتراض أن هذا الفتى اليافع (المتنبي) قد أوصى به الزعماء الاسماعيليون خيرا، وكانوا قادة المؤامرة الفاطمية، لأسباب وجيهة سواء أكانت نتائج القريبى أو الانتساب المذهبي»^(٥).

ثم ان المتنبي يتحدث، في ثلاثة مواضع من شعره، عن قرامطة البحرين، ويلجأ الى استعمال الكلمات الدقيقة، بأن يطلق اسم (الشيخ) على زعيمهم^(٦).

ويستوقفنا ذلك الوضوح الغريب الذي تتمتع به لديه الصور. «ويلوح لي أنه من فاعلية أسلافه القرامطة»^(٧). فهذا شاعر البلاط المزعوم يرفض أن يتغنى بالخمرة، ولا يصف الجمال الحسي للجسام ولا يدع لنفسه مجال الاختيار، لتويلة موائد

(١) شرح ديوان الحلاج: طبعة كامل مصطفى الشبيبي - مكتبة النهضة - بيروت - بغداد. ط ١ - ١٣٩٤-١٩٧٤ - ص ٣٠٧.

(٢) صلة تاريخ الطبري، حوادث سنة ٣٠٩ (م ٦/ج ١٢/ص ٥٢).

(٣) شرح ديوان الحلاج. ٢٩ (٤) فصل: قضية الثورة.

(٥) Mutanabbi devant le siècle ismaélien

وانظر الترجمة العربية في العدد الخاص بالمتنبي من (المورد)

(٦) نفسه

(٧) نفسه

المتهتكين، بسلوك مدح الزهد الذي يعوزه الاخلاص، مع التغزل بالمذكر، المزعومة أفلاطونية^(١).

وأخيرا، فان تنقيبه عن الكلمة النادرة غير مدين به لحرص مبتذل على القافية القوية، ولكنه يهدف الى النسيج الباطني للبيت^(٢).

ان هنا أمورا تتصل بالتاريخ، وأخرى تتعلق بالفن.

جاء في تاريخ الطبري: «كانت جماعة من كلب تخفر الطريق على البر بالسماوة، فيما بين الكوفة ودمشق على طريق تدمر وغيرها وتحمل الرّسل وأمتعة التجار على ابلها. فأرسل زكرويه أولاده اليهم فبايعوهم وخالطوهم وانتموا الى علي بن ابي طالب، والى محمد بن اسماعيل بن جعفر، وذكروا أنهم خائفون من السلطان وأنهم ملجئون اليهم فقبلوهم على ذلك، ثم دبوا فيهم بالدعاء الى رأي القرامطة، فلم يقبل ذلك أحد منهم، أعني من الكلبيين الا الفخذ المعروفة ببني العليص بن ضمضم بن عدي بن جناب، ومواليهم خاصة، فبايعوا في آخر سنة ٢٨٩ بناحية السماوة ابن زكرويه المسمى بيحيى، والمكنى أبا القاسم ولقبوه الشيخ على امر احتال فيهم، ولقب به نفسه، وزعم لهم أنه أبو عبدالله بن محمد بن اسماعيل بن جعفر بن محمد... وزعم لهم... أن ناقتة التي يركبها مأمورة، وأنهم اذا اتبعوها في مسيرها ظفروا، وتكهن لهم وأظهر عضدا له ناقصة، وذكر أنها آية.

وانحازت اليهم جماعة من بني الاصبغ وأخلصوا له وتسموا بالفاطميين، ودانوا بدينه^(٣). ولما قتل يحيى بن زكرويه (الملقب بالشيخ) بايعوا اخاه الحسين بن زكرويه، ولقبوه (بالمدرش)^(٤).

١- ان البيت الذي يرى فيه ماسينيون تصرّحا بذكر (الشيخ) اسما لزعيم القرامطة هو قول المتنبي:

شيخ يرى الصلوات الخمس نافلة ويستحل دم الحجاج في الحرم^(٥)

(١) نفسه.

(٢) نفسه.

(٣) حوادث سنة ٣٨٩-٣٨٩ م ٦ ص ٣٧٧-٣٧٨.

(٥) البرقوقي ١٥٩/٤.

(٤) نفس المصدر.

ومنه فهم المستشرق أن أبا الطيب يشير الى قرامطة البحرين . وهو تأويل بعيد . ولم يكن لفظ (الشيخ) لقبا لأئمة القرامطة كافة ، وإنما كان لقب زكرويه خاصة ، المقتول بخمس عشرة سنة قبل ميلاد المتنبى . ثم ان هناك تأويلا آخر للفظ (الشيخ) في بيت المتنبى ، أدنى الى الحق ، فيما نرى ، من تأويل ماسينيون :

«قال ابن القطاع : كل من فسر الديوان قال : الشيخ هنا واحد الشيوخ من الناس . يقول : انتصر على أعدائي بكل شيخ ماض في أموره ، لا يبالي بالعواقب مستحل للمحارم ، سافك للدماء . قال : وهذا بالهجاء أشبه . وإنما المعنى أن الشيخ هنا السيف ، فان الشيخ من أسمائه ، وكذلك العجوز ، قال أبو المقدام البصري واسمه جساس بن قطيب :

رب شيخ رأيت في كف شيخ يضرب المُعْلَمِينَ والأبطالَا
وعجوز رأيت في فم كلب جُعِلَ الكلب للأمير جمالا

سمي السيف شيخا لقدمه لأنهم يمدحون السيف بالقدم ، وقيل سمي شيخا لبياضه تشبيها بالشيب ، وكذلك المعنى في العجوز ، والكلب ، مسمار من ذهب أو فضة يجعل في قائم السيف . جاء في لسان العرب : قال ابن الاعرابي : الكلب مسمار مقبض السيف ومعه آخر يقال له العجوز ، وقيل : العجوز نصل السيف ، والكلب ما فوق النصل من جانبيه : حديدا كان أو فضة^(١) .

وما أخرى هذا الكلام أن يكون صوابا . ويقويه أننا نجد له في مذهب المتنبى مشابه ، كمثل قوله :

وعوار لوامع دينها الحـ لـ ولكن زيتها الاحرام^(٢)

لقد صار ركوب زعيم القرامطة الناقة بدل الفرس ، كأنه عادة . وقد سخر المتنبى من ذلك صراحة في قوله :

واني لأعجب من آمل قتالا بكم على بازل
أقال له الله لا تلقهم بماض على فرس حائل^(٣)

(١) البرقوقي : ١٥٩/٤ . وفيه (ومعه الآخر) والتصحيح من اللسان (كلب) .

(٢) نفسه : ٢٢٠/٤ .

(٣) البرقوقي : ١٦٠/٣ .

ولئن كان التأويل مطلوباً في بعض الأحيان ، فإنه قد يصير من العجز أحياناً ركوب التأويل ، انصرافاً عن المعنى الكاشف .

ومن ذلك تفسير انصراف أبي الطيب عن وصف الخمرة والغزل الحسي بأنه من أثر أسلافه القرامطة . فلعل العكس هو الصحيح إذ أن الشعر القرمطي صريح في المجاهرة بالمعاصي ، والتغني بما هو محرم شرعاً^(١) . وليس القول بأن التنقيب عن الكلمة النادرة يهدف إلى النسيج الباطني للبيت ، غير دعوى بلا بينة .

وهكذا فإن المنهج الذي ارتضاه ماسينيون يفقد تماسكه ، حين يفقد مسوغه الموضوعي فلا يصبح في العمق غير ملاذ آني نابع من ظروف أوروبا وما عانتها من أزمات نفسية وانهايار حضاري ، خلال النصف الأول من هذا القرن . ومن هنا يسعى هذا المنهج إلى إعادة النظر في وجهات النظر التقليدية التي يراها مسؤولة عن نزع مسيحية الجماهير الغربية ، ومن هنا أيضاً ذلك الشعور بضرورة التضامن بين الأديان ، لمواجهة خطر الاتحاد^(٢) .

وقد صرح ماسينيون قائلاً : «لقد نقلت صوفيتي إلى المجال السياسي . وشيء معروف لدى علماء الاجتماع ما يسمى بالصوفية العامة ، أو الموقف الصوفي العام الذي ينطبق على ما هو غير ديني أحياناً . .

إنه موقف مشاركة . . ومشاركتي لا تنبع من المفهوم الديكارتي حول اصطدام الحضارات ، والذي يقابل حضارة تقنية حديثة بحضارة سلفية غير تقنية»^(٣) .

هناك إذاً ثورة على المنهج الديكارتي والعقلانية الغربية بصفة عامة ، لتبني منهج عرفاني غنوصي ، قد يمكن من الخروج من السرايب الموحشة وتخطي الازمة .

ومن الحق أن ماسينيون حين كان يسعى إلى صبغ أعلام الحضارة الإسلامية بالصبغة الباطنية لم يكن يرى أنه يمارس عدواناً ضد هذه الحضارة ، فقد كان ذلك منسجماً مع التصورات العقلية والاستنباطات التي انتهى إليها . ولكن أيكون من المقبول منطقياً ، ووجدانياً أيضاً ، أن يقبل بهذا التفسير الباطني للحضارة دون جدال من أجل أن يتجاوز ماسينيون أزمته النفسية؟

(١) رأس يجحد العنق (الصورة الفنية في الشعر القرمطي) . كلمات ، العدد المزدوج ٦-٥ ، ١٩٨٥ - البحرين .

(٢) جاذبية الاسلام : ٣٦ .

(٣) الفكر العربي - ٣١٤ - يناير - مارس ١٩٨٣ - ص ٣٦٠ .

الفصل الثالث

سلطة الاحتمال

يبدو بلاشير مؤمنا ايمانا راسخا بالمنهج التاريخي ، فهو يرى أن هذا المنهج وحده كفيل بأن يساعدنا على الحكم السليم^(١) . وقد اختار أن يكون بحثه عن المتنبي في اطار (التاريخ الأدبي) . ومما يأخذه على بعض الدارسين العرب قلّة احتفائهم بهذا الجانب . فمن مساوئ شرح البرقوقي عنده أنه ليس موفقا نظرا لترتيب قوافيه على حروف الهجاء ، ونظرا لأن صاحبه يستخف بالوسط التاريخي والمعلومات المتعلقة بسيرة الشاعر ، وهو لذلك لا يفك أي معضلة من معضلات غيره من الشراح^(٢) .

وبالرغم من أن هذه التهمة غير صحيحة^(٣) الا أننا استجاوزها الى ما يهمنا ، وهو معرفة فهم بلاشير المنهج التاريخي ، وكيف طبقه أثناء الدراسة .

ان المنهج التاريخي في الدراسة ليس جافا ، ولعله ما يزال من أشد المناهج خصوصية اذا ما أحسن استثماره ، غير أنه قد يفقد فعاليته وحرارته ، اذا غدا منهجا شكليا لا ينظر الى التاريخ الا كوقائع جامدة .

ان التاريخ قطعاً ليس هو التاريخ الأدبي . «موضوع التاريخ هو الماضي ، ماض لم تبق منه الا أمارات أو أنقاض بواسطتها يعاد بعثه . وموضوعنا نحن أيضا هو الماضي ، ولكنه ماض باق . الادب من الماضي والحاضر معا»^(٤) .

(٢) Ibid /304

(١) Un poete arabe /338

(٣) بين البرقوقي أهمية سيرة الشاعر وتاريخه ، ولذلك خصه بترجمة مطولة .

(٤) لانسون : منهج البحث في تاريخ الآداب . (بحث ملحق بكتاب محمد مندور : النقد المنهجي

عند العرب - القاهرة - ١٩٦٩ - ص ٤٠٦)

والاثر الادبي انما يكتسب قيمته من استمرار فعاليته في التاريخ ، لا من كونه أثرا تاريخيا سجين لحظة زمنية هي الماضي .

واذا كنا نعتقد أنه «ليس هناك علم قومي وانما هناك علم انساني» .^(١) فان من شأن ذلك أن يجعلنا ملزمين بتطبيق العلم ، بحدوده وأصوله ، وإن تغير المجال المدروس . بيد أن الملاحظ «إن إقامة فصل واضح بين جوهر الثقافة والتاريخ الاوروبيين ، وبين جوهر المجتمعات الشرق أوسطية الاسلامية هو أحد الاهداف الرئيسية للاستشراق»^(٢) . وقد تشكل هذه الحقيقة عائقا في وجه التطبيق السليم للمنهج المصطفى .

لعل من الأصول العلمية التي ينبغي أن يخضع لها المنهج التاريخي معرفة المصادر ونقدها . وحين نتناول شاعرا ، هو المتنبي ، ينتمي الى الحضارة العربية الاسلامية ، يغدو لازما أن تكون المصادر الأساسية منتمية الى هذه الحضارة أولا ، وقريبة من زمن الشاعر ثانيا . ولا بأس بعد من الاستثناس بما سوى ذلك من المصادر .

والحق أن بلاشير كان ، في معظم الأحيان ، يتصل بهذه المصادر ، اتصالا وثيقا يدل على سعة الاطلاع . بيد أنه في بعض القضايا الخطيرة ، التي تتأسس عليها أحكام خطيرة أيضا ، لم يكن ملتزما بهذا المنهج . لقد قدم بلاشير لبحثه بمقدمة تاريخية يركز عليها الحكم بوضعية الكوفة أولا ، وبشخصية المتنبي ثانيا .

ان المصادر الاولى التي تصادفنا في هذه المقدمة مصادر غربية . وهكذا يستند بلاشير في التعريف بمرحلة حرجة من مراحل الحضارة العربية الاسلامية ، الى دائرة المعارف الاسلامية (الاستشراقية) ، والى هوار وماسينيون ، ولافيس ورامبو Lavisso Rambau وسوى هؤلاء .

وان علمنا بالمنهج الاستشراقي في تناول القضايا الشرقية ، يجعل ثقتنا في مصادر بلاشير مهزوزة ، ولا سيما حين نقارن بين هذه المصادر والمصادر الأصلية ، فنرى الخلاف لافي تفسير الأحداث فحسب ، بل في سياقها أيضا . ولعل هذا مصدر بعض الأخطاء التاريخية التي وقع فيها الدارس . ان المصادر العربية ترد ظهور الحركة

(١) نفسه . ٤٣٣ .

(٢) ماركس ونهاية الاستشراق : ٦٧ .

القرمطية الى أواسط القرن الثالث على أبعد تقدير^(١)، بينما يردّها بلاشير، دون دليل أو حجة، الى أواخر القرن الثاني للهجرة^(٢).

وتنتهي المقدمة بنتيجة خطيرة مفادها أن الكوفة، موئل الشيعة والقرامطة، قد أعطتنا أحد أبرز ممثلي اللامبالاة الدينية في الاسلام، هو المتنبي^(٣).

. يقول ناقد غربي: «حين يهيء لنا التاريخ مجال النظر الذي نرى فيه الاثر الادبي رؤية صحيحة، نكون في موقف نتمكن فيه من أن ننظر الى الاثر وأن ندرك أن مجال النظر مشمول فيه ضمناً، وأنا لم نستطع أن نراه حتى أظهره لنا التاريخ، ان الاثر الادبي الذي يستمر تذوقنا له معتمداً على ما يحف به من اطار تاريخي - أي الاثر الذي لا يضيء من نفسه حال ما يتوجه انتباهنا الى الوجهة الصحيحة لرؤيته - لن يكون عملاً فنياً ناجحاً»^(٤).

ويبين لنا هذا الدارس كيف أن الناقد التاريخي يقترب خطأ كبيراً حين «يحاول أن يسوطينا بمادة من التاريخ ليجعلنا (نتذوق) أثراً لا يحيا حياة كاملة تحت الاضواء التاريخية المسطرة عليه»^(٥).

ففي الوقت الذي ينبغي فيه أن يساعدنا التاريخ على رؤية الاثر في ذاته، على حقيقته، يضع الاثر نفسه تحت ضغط التاريخ. ان التاريخ آنئذ لا يصبح مساعداً على فهم النص وتذوقه، ولكنه يصبح حاجزاً صفيقاً يحول بيننا وبين الرؤية الواضحة للاشياء.

يقوم الفصل السابع من القسم الاول من دراسة بلاشير^(٦) مثلاً على هذا الاتجاه الذي يغيب فيه الأدب ليحل محله التاريخ. ولعلنا نستطيع أن ندرك الاسباب وراء ذلك

(١) قال الحافظ ابن كثير، في حوادث سنة ست وثمانين ومائتين، فيها كان «ظهور أبي سعيد الجنابي رأس القرامطة، وهم أخبث من الزنج وأشد فساداً». البداية والنهاية: ط المعارف - بيروت - ط ٢ - ١٩٧٧ ج ١١ - ص - ١٦٠.

وانظر تاريخ الطبري في حوادث سنة ٢٧٨ م ج ١١ - ص ٣٣.

(٣) Ibid 20

(٢) Un poete arabe, p. 3

(٤) ديفد ديتش: مناهج النقد الادبي. ترجمة محمد يوسف نجم. دار صادر - بيروت - ١٩٦٧ ص. ٤٠٧.

(٥) نفسه.

(٦) Un poete arabe p.p 123- 143 وعنوان الفصل: المتنبي والوسط الادبي للحمدايين.

المنزع حين نتبين أن الدارس قد انصرف في هذا الفصل ، لا ليزيدنا بيانا عن شخصية المتنبي ، ولكن ليعطينا صورة مفصلة عن سيف الدولة ، وهي صورة حشد لها كل العناصر التي تجعل من سيف الدولة أميرا عربيا صغيرا ، مغامرا ، مغرورا بانتصاراته وان كان لا يملك شيئا من صفات المحارب الحق .

وتتلاشى روح المنهج التاريخي ، فيظل صورة «مثل المخلال اذا أطاره الريح عنه الثوب لم يسن» كما قال المتنبي ، حين يستبدل به بلاشير منهجا نستطيع تسميته مطمئين : المنهج الاحتمالي .

ان من شروط الدارس التحلي بقدر من الجرأة العلمية ، بيد أن هذه الجرأة لا ينبغي أن تتحول الى «تهور» يرتدي لبوس العلم ، كما ينبغي التمييز بين الاحتراس العلمي الدال على التبصر والأناة ، وبين الاحتراس الشكلي الذي يسوق افتراضات تبنى عليها من بعد أمور تساق على أنها حقائق .

فاذا نحن أخذنا الأطروحة المنطقية المعروفة :

كل انسان فان حد أول

سقراط انسان حد ثان

سقراط فان نتيجة

ثم بنينا على أساسها اطروحة مماثلة ، مع تغيير طفيف ، فقلنا مثلا :

كل انسان خطاء حد أول

النبي انسان حد ثان

النبي خطاء نتيجة

كانت هذه الاطروحة صحيحة من جانبها الشكلي ، بيد أنها لا تساوي شيئا في ميزان الحق .

وأشد منها فسادا ، الخطأ في أحد الحدين ، كأن نقول :

كل العرب مسلمون حد أول

س عربي حد ثان

س مسلم نتيجة

فاذا نظرنا في منهج بلاشير وجدناه يمتلك جرأة في اثاره القضايا التي يمكن أن تكون دالة على الخصوصية، بيد أن معالجتها أحيانا تكون بمنطق أعرج. فلا يكفي مثلا أن نعرف أن الكوفة كانت موثلا للشيعة والباطنية حتى نجعل كل كوفي شيعيا باطنيا، دون أن نعرف أن بعض الأحياء بالكوفة، كانت موطناً لأهل السنة، ومنها الكناسة التي ذكرها المتنبي في قوله:

أمنسي الكناس وحضرموتا ووالدتي وكندة والسبيعا^(١)

يعتمد بلاشير في تقرير قضايا خطيرة، على تعابير مثل:

يحتمل - لا يستبعد - من الممكن - الراجح - أغلب الظن - الخ . . .

ومن المسلم به أن تكون مثل هذه التعابير دالة على الاحتراس. غير أنها عند بلاشير تبعا لسياقها الذي ترد فيه، لا تحمل غير ظن مجرد، لا يقوم على استقراء أو استدلال، ومن هنا يغدو من الصعب قبول ما يؤسس عليها من نتائج، أو الاطمئنان إليها كل الاطمئنان. وسنكتفي في الجانب الموضوعي، بضرب مثل واحد يتعلق بقضية واحدة، هي قضية القرمطية. فعبّر صفحتين أو ثلاث صفحات تتكرر مثل تلك العبارات المذكورة آنفا، تكرارا مملا. فهو يقول:

- يمكن أن تكون أحداث الكوفة سببا في رحلة أبي الطيب الى البادية^(٢).

- من المحتمل جدا أن تكون القرمطية قد أصابت كل القبائل^(٣).

- من الممكن أن يكون الشاعر الفتى قد التقى ببعض المتمردين الى العقيدة الجديدة^(٤).

- من الممكن أن يكون بعض الدعاة قد تعهد بمسارة طفل كان، لعواطفه الشيعية، مستعدا تماما لتقبل تعليمه. ان هذا الفرض لا يقوم الا على الحدس والتخمين، في الحقيقة، ولكن في غياب شهادة قاطعة، فاننا نجد في ديوان المتنبي صرخات ثورة، ونداءات للعنف^(٥).

(٢) Un poete arabe, 28

(١) التبيان: ٢٥٧/٣.

(٤) Ibid

(٣) Ibid 29

(٥) Ibid

- يمكن أن نفترض أن أبا الطيب قبل رحيله عن الكوفة، قد عرف الدعوة القرمطية^(١).
- من المنطق أن نفترض أن أبا الطيب تعرض لآثر فلسفي وديني ظهر بعمق بعد عودته من البادية، مهياً بعلاقاته القرمطية^(٢).

وبنفس المنهج الاحتمالي، وفي نفس الخط الهادف الى ابراز أثر القرامطة على المتنبي، يظهر أبو الفضل الكوفي، المجهول، ليعلم الشاعر أسس الفلسفة اليونانية. وبهذا تتم الخطوة التي بقيت لاستكمال عناصر الطرح الاستشراقي، وهي خطوة ارجاع العناصر والأصول المشعة (أو التي يراها الاستشراق كذلك) الى المركز: حضارة الغرب.

يقول بلاشير:

- أبو الفضل الكوفي، شخصية غامضة بالنسبة لنا، ولكن من المحتمل أنه كان ميسور الحال، ان لم يكن غنيا^(٣).

- ومن الراجح جداً، أن أبا الطيب، كما اعتقد ذلك بعضهم، قد عرف الفلسفة الهيلينية (اليونانية)، ولا سيما فلسفة ارسطو، عن طريق موطنه ابي الفضل^(٤).

وهكذا يصبح لهذا الشخص النكرة، الوارد ذكره في خبر مفرد صادر عن رجل يعادي المتنبي، لاسباب المعنا اليها قبل، الأثر كل الأثر في تلوين شخصية أبي الطيب بصورة تصير ملازمة له.

يقول لانسون: «ان عينا المؤلف هو رفع ما تنتهي اليه دراستنا من حقائق ناقصة درجات في مراتب اليقين، بل رفعها أحيانا الى مستوى اليقين المطلق. وهكذا تصبح الممكنات احتمالات، والاحتمالات ترجيحات، والترجيحات وقائع واضحة، والفروض حقائق ثابتة، ويمتزج الاستنباط والاستقراء بالوقائع التي صدر عنها، فاذا بهما في قوة الملاحظات المباشرة»^(٥).

ان هذا القول لينطبق تماما على منهج بلاشير. ألم تكن القرمطية امكانا، ثم احتمالا، ثم صارت يقينا، يوجه أبا الطيب زمنا طويلا، قبل أن يضطر الى التنازل عنها

Ibid, 30 (٢)

Ibid (١)

Ibid (٤)

Ibid (٣)

(٥) منهج البحث في تاريخ الآداب. (ملحق بكتاب: النقد المنهجي عند العرب) ٤٢٧.

في آخر حياته، حين تبدلت الظروف؟ مع ذلك تلقف كثير من الدارسين، عربا ومستشرقين، هذا الاحتمال ليجعلوا منه حقيقة ساطعة لا تقبل النقاش.

هذا بعض ما يتصل بالقضايا الموضوعية.

أما فيما يتعلق بالقضايا الفنية، فلم يكن المنهج مختلفا. ان بلاشير يرفض وينتقد حين يريد، ويقبل ويطمئن حين يشاء. ولعل بعض الروايات الواهية كانت تنتظر منه نقدا علميا يكشف زيفها ويطلانها، بيد أنه لم يفعل.

وهنا أيضا نريد أن نقف عند مثل واحد، اذ الغرض التمثيل لا الاستقصاء..

تجمع الروايات على أن أبا الطيب حين رحل الى فارس، اتصل بابن العميد، ومدحه ببعض شعره. وكان أول ما مدحه به:

باد هواك صبرت أم لم تصبرا وبكاك ان لم يجر دمعتك أم جرى^(١)

بيد أن هناك رواية تعزى الى الخطيب التبريزي في شرحه ديوان المتنبي، تقول ان المتنبي لما قصد مصر ومدح كافور، مدح الوزير أبا الفضل جعفر بن الفرات، المعروف بابن حنزابة، البغدادي نزيل مصر، بقصيدته الرائية المذكورة، فكانت إحدى قوافيها جعفرا، وكان قد قال:

صفت السوار لأي كف بشرت بابن الفرات وأي عبد كبرا

فلما لم يرضه صرفها عنه، ولم ينشده اياها، فلما توجه الى عضد الدولة قصد أرجان وبها أبو الفضل بن العميد فحول القصيدة اليه وحذف منها لفظ جعفر، وجعل ابن العميد مكان ابن الفرات. انتهى والله أعلم^(٢).

هذه رواية تذكر، انفرد بها الخطيب، وهي بحاجة الى دليل. ولكن بلاشير قبلها واطمأن بها، ولم يقف ناقدا ولا محصيا، لأنها ساعدته في بناء حكم يقوي مذهبه العام في أبي الطيب. فقد انتهى استنادا الى هذه الرواية الى القول: «انها مثال رائع لعمل شعري يبيح فيه استعمال الرواسم تغير شخصية الممدوح، دون أن يفتن الى ذلك أحد»^(٣).

(١) البرقوقي: ٢٦٤/٢

(٢) Un poete arabe (٣)

(٣) نفسه. العرف الطيب: ٥٦٤.

لقد أصاب التوفيق طه حسين حين رد هذه الرواية بقوله :

«والرواة يزعمون لنا - معتردين عن المتنبي في أكبر الظن - أن الشاعر كان قد أنشأ هذه القصيدة في مصر يمدح بها وزير كافور، ابن الفرات، ولكنه لم ينشدها، فصرفها عنه إلى ابن العميد مع تغيير يسير في بعض الأبيات. ولكنني أستبعد هذا كل الاستبعاد، وأعتقد أن المتنبي كان أمهر وأشد احتياطاً من أن يصنع هذا بابن العميد، وإنما يصنع هذا بالجهال وأشباه الجهال، لا برجل اعترف له الشرق الإسلامي بالتفوق في العلم والأدب، والفن، والنقد»^(١).

ولو استعان بلاشير ببعض التأمل الرصين في قراءة هذه القصيدة لأفضى به ذلك التأمل إلى الحكم حكماً جزماً ببطلان الرواية المذكورة، ولبطل تبعاً لذلك حكمه على أبي الطيب بالتلاعب بالرواسم.

إننا لا نتهم التبريزي بالتزويد والادعاء، ولكن من حقنا أن نتساءل: كيف تأخرت هذه الرواية قرناً من الزمان، فلم يذكرها أحد من شراح القرن الرابع؟ وكيف بلغت الخطيب (وقد عاش ما بين ٤٢١-٥٠٢) ولم تبلغ ابن العميد نفسه؟ فإذا كان سبب ذلك أن الرواة لم يتناشدوا القصيدة، ولم تسربها الركبان، لأن الشاعر لم ينشدها ابن الفرات، فكيف علم بها الراوي؟ أليس ضرورياً أن نستعين هنا، ولو ببعض الاستعانة، بالمنهج التاريخي؟

ويتطوع بلاشير، اجتهداً منه، فيخبرنا أن قول المتنبي :

أرجان أيتها الجياد فانه عزمي الذي يذر الوشيح مكسراً
مما زاد أبو الطيب حين أنشد القصيدة ابن العميد. وحجته في ذلك لفظ:
أرجان. وقول بلاشير هذا لا يستقيم، إلا أن نجعل الأبيات التالية له أيضاً مما زيد،
اذ هي مرتبطة به، ولا تفهم إلا به:

أرجان أيتها الجياد فانه عزمي الذي يذر الوشيح مكسراً
لو كنت أفعل ما اشتهيت فعاله ما شقّ كوكبك العجاج الأكدرا
أمي أبا الفضل المبرّ أليتي لأيممن أجّل بحر جوهرا

(١) مع المتنبي ٣٦٤.

أَيكون عطن الشاعر قد ضاق الى الحد الذي يعمد فيه الى سرقة شعره؟
وهذا البيت:

فدعاك حسدك الرئيس وأمسكوا ودعاك خالقك الرئيس الاكبرا
أفكان ابن الفرات أيضا يدعى الرئيس؟
وانظر الى هذه الابيات:

من مبلغ الأعراب أني بعدهم شاهدت رسطاليس والاسكندرا
ومللت نحر عشارها فأضافني من ينحر البدر النضار لمن قرى
وسمعت بطليموس دارس كتبه متملكا متبديا متحضرا
ولقيت كل الفاضلين كأنما ردّ الاله نفوسهم والأعصرا

أو كان أبو الطيب وهو بمصر العربية بحاجة الى أن ينعى على الأعراب حياتهم
الجافية؟ أما هذا بنفس يكاد يصل الى ما لا يتورع طه حسين عن تسميته بأنه (شعوبية)
من أبي الطيب^(١)؟

وهذا البيت أيضا:

يا ليت باكية شجاني دمعها نظرت اليك كما نظرت فتعذرا
فمن هذه الباكية التي خلفها وراءه؟ ألم يكن أهله معه بمصر؟ ألم يقل لنا بلاشير
ذاته بأن أبا الطيب حين قصد أرجان خلف وراءه أهله بالكوفة، مسقط رأسه^(٢)؟
فان كان ذلك كله مما أضافه المتنبي حين لقي ابن العميد، فماذا يبقى بعد من
القصيدة، مما قاله في ابن الفرات؟!

(١) مع المتنبي: ١٦٠، ٣٧٢-٣٧٣.

(٢) Un poete arabe, 234

الفصل الرابع

ما بعد بلاشير

أيتجاوز الاستشراق الاستشراق؟

عندما نستعرض دراسات المستشرقين المعاصرين عن المتنبي، نجد معظمها يرتكز في أحكامه على ما ساقه بلاشير عن شاعر سيف الدولة، بل أن بعضها كان يستتج استنساخاً^(١). إلا أن هذا لا يمنع من ظهور بعض التميز في بعضها الآخر.

إن أ. ميكال لا يفتأ يبدي إعجابه ببلاشير، وهو يرى أنه لم يكتب بعد دراسة جادة عن المتنبي بمثل دراسة بلاشير. ولكن هذا الإعجاب لم يكن يحول بينه وبين بعض النظرات التجديدية التي تظل على قلتها ذات أهمية، لا تنكر.

وهو لا يهمل الجانب التاريخي من دراسته إلا أنه لا يجعله مستبدأ في نتائجه وأحكامه (على الرغم من أن اهتماماته تاريخية وجغرافية أكثر مما هي أدبية). وقد حاول أن يستفيد من المناهج الحديثة، وإن كان لم يذهب في ذلك مذهباً بعيداً. إنه يؤكد «أن الشعر قبل كل شيء لغة»^(٢). ليضيف شهادة أخرى على صدق غروبة المتنبي «الذي لا يفصل العمل الشعري عن فقه اللغة».

قد يرى بعضهم في هذا التوجه استمراراً للمنهج الفيلولوجي الذي طغى في القرن التاسع عشر ودعا الاستشراق المعاصر إلى تجاوزه، حتى أن أنور عبد الملك يربط بين البنيوية والاستشراق بقوله: «إن المنهج البنيوي في الاستشراق يتحرر، علو، أرض، معروفة، إذا جاز القول، إذ إن البنيوية قد انبثقت عن الألسنية مع دروس ف. دي. سوسور حول (الألسنية العامة) بين ١٩٠٦-١٩١١. (طبع كتاب ديوسوسور: دي. دي. ١٩٧٠، في: الألسنية العامة، عام ١٩٦٦)». هكذا فإن المستشرقين المتقايين، وهم في معظمهم

(١) G. Weil: Introduction, 1^{re} 8-151 R - Khawam: La poésie arabe, 164.

(٢) المتنبي شاعر عربي: بعض التأملات. ص ٢٣٩.

لغويون أو اختصاصيون في الأديان، ومعتادون على البنيوية، قد التقوا مع زملائهم الحديثين أصحاب الاستشراق الجديد، الذين كانت البنيوية توفر لهم الوسيلة الموثوقة المأمونة - فضلا عن اتصافها بـ (الحداثة) - لبناء صياغة ضمن حلّة جديدة^(١).

بيد أن أ. ميكال لم يتبع المنهج البنيوي في دراسته بقدر ما استفاد من المقولة البنيوية (الشعر لغة) من أجل إبراز القيمة اللغوية عند المتنبي، وربطها بقضية العروبة.

أمر آخر - يتصل بقضية العروبة - نجده عند ميكال، وهو نفيه المفهوم العرقي عن (العروبة) في شعر المتنبي، وهو بهذا لا يخالف الاستشراق التقليدي الذي يمثله لتسيرف بوضوح فحسب بل يصادمه. «ان ما نعينه هنا بكلمة (عربي) كل كائن أراد أن يعرف نفسه بهذه الصفة، أعني كمساهم في حضارة كان العربي دلالتها ووسيلة نقلها، بصرف النظر عن الأصول العرقية، والانتماءات القطرية والقانونية وحتى الدينية»^(٢).

وهذا أمر يوضحه، في موضع آخر، حين يتحدث عن الاسلام باعتباره مكونا لحضارة شاملة تتلاشى فيها سمة العداء بين الأديان: «ان اللغة العربية هي ناقلة دين ينزع الى العالمية، أي الاسلام... ذلك أن الظاهرة الاسلامية تتجاوز نطاق مجرد الدين. فان الاسلام فعلا، وهو يندرج في العصر، أصبح فيه حضارة استقرت بصفاتها تلك في مساحة خاصة طرق التفكير أو الحياة تهم جميع الذين هم في فلكها يدورون: لا المسلمين فحسب، بل كذلك أتباع الأديان المنزلة التي يقبلها الاسلام: اليهود والمسيحيين، ولئن كانت اذن تطورات العربية بصفاتها ناقلة العقيدة مرتبطة ارتباطا مباشرا بتطورات الرسالة القرآنية، فان هذه العربية نفسها بصفاتها هذه المرة تعبيرا عن حضارة سميت باسم الاسلام ليست ملكا للمسلمين وحدهم مهما كانت أغليبتهم الساحقة»^(٣).

وفي هذا السياق الذي يسعى الى تدمير التفسير العرقي، يحاول ميكال أن يقرأ (ألف ليلة وليلة) قراءة جديدة، لا تقف عند حدود الانبهار بالعوالم العجيبة التي يتضمنها هذا الأثر الادبي، بل تريد كشف الظروف الحضارية التي كانت وراء هذا

(١) أنور عبد المالك: الاستشراق في أزمة. (الفكر العربي - ع ٣١ - ص ٨١)

(٢) المتنبي شاعر عربي. وانظر كذلك كتابه: الاسلام وحضارته ص ١١. ص ٢٢٥.

(٣) الأدب العربي: ٦-٧.

الأثر أو - على الأقل - وراء بعض قصصه.

فهو يتناول بالتحليل حكاية (عجيب وغريب) فيحاول تحديد تاريخ الحكاية، ويرجح أنها تعود الى القرنين التاسع والعاشر الميلاديين وتدور أحداث الحكاية في (الكوفة) وتتناول غزو ابن ملك عربي، اعتنق (دين ابراهيم)، البلاد الإيرانية والهندية.

وينتهي الباحث الى أن الكوفة، مدينة المتنبي، كانت - في مقابل المدينة الفارسية طيسفون (المدائن) - تقوم بـ "شعر" - اصمة الملكية للبلاد العربية التي سيقوم البطل التاريخي، الوريث الروحي لابراهيم عليه السلام، والمبشر بمحمد ﷺ، بتوحيد المدينتين تحت صولجانه، ومعها في الوقت نفسه بلدان فارس القديمة^(١).

وهكذا يقرر أن الكوفة التي اضطلعت برسالتها التاريخية في الذب عن العروبة، ولكن باسم الاسلام (دين ابراهيم)، كان لها أثر حاسم في حياة المتنبي.

وهذه الحقيقة تفضي الى تفسير جديد لثورة المتنبي وطبيعتها: «ان اسم المتنبي والمطالبة بدور نبوي هما ولا غرو عملان تجديديان في نظر الاسلام. أما تاريخيا فهما . . ليسا الا النتيجة النهائية لمجازفة كانت تستهدف أن تؤسس البعث المبشر به على المنطلق الأول للعرب والاسلام . . ان توازيا قد شعر به (المتنبي) على ما يبدو بالغريزة، بين المجد المعاش تاريخيا في القرن الأول للهجرة، وبين المجد الذي كان يحلم به في القرن الرابع»^(٢).

ان هذا الطرح قد يثير بعض الجدل، بيد أن منهجه العام ينبىء عن محاولة جادة لتجاوز المنهج التقليدي في التعامل مع التراث العربي الاسلامي، الا أن هذا لا ينبغي أن يغرينا بالطموح السريع الى ظهور قطيعة معرفية ومنهجية بين الاستشراق المعاصر والاستشراق التقليدي، وهما يتهيان الى مجال حضاري واحد.

ان هذا يحدونا الى أن نطرح السؤال الذي افتتحنا به هذا الفصل من جديد: أيتجاوز الاستشراق الاستشراق؟

انه سؤال يشغل أولئك الذين يطمحون الى تعارف القبائل والشعوب، بالتعبير القرآني، أولئك الذين يسعون الى (حوار الحضارات) والتقاءها من أجل ثقافة عالمية.

A. Miquel: Quelques reflexions sur un conte des milles et une nuit. (Aljb et Gharib)

(١)

(مجلة الدراسات العربية والاسلامية) جامعة السوربون الجديدة - III العدد الأول - يناير ١٩٧٦ .

(٢) المتنبي شاعر عربي: بعض التأملات ٢٣١-٢٣٢ .

لقد رأينا فيما سبق أن مناهج الاستشراق متعددة، إلا أن الرؤية التي تنتظمها واحدة، ومعنى هذا أنها تلتقي داخل سياق واحد هو السياق الاستشراقي، وهو سياق يحتاج تدميره إلى تصحيح الرؤية تصحيحا شاملا.

لقد كان الاستشراق في القرن الماضي يبحث عن (شرق جديد) يخلف الشرق المعهود في القرون السالفة، وقد ارتبط هذا البحث برؤية رومانسية، فكان كل مستشرق، أو كل غربي يرحل إلى الشرق، أو يهتم بالشرق، يخلق لنفسه شرقه الخاص. وبما أن معظمهم كان يمر بالشرق مرارا سريعا، فانهم كانوا يمسون الشرق الحقيقي مسا خفيفا^(١).

كان ذلك يتجلى عند المختصين من رجال الاستشراق كما كان يظهر عند الأدباء والشعراء.

واليوم، نجد الشرق ما يزال حاضرا. ولكن أي شرق؟

من جديد يتبين أن الشرق مشارق. وتنوع المشارق قد يخضع - كما رأينا عند شارني Chamy من قبل - للمراحل التاريخية التي شهدتها الغرب، فكان كل مرحلة تاريخية كانت تثبت رؤية خاصة.

ولكن هذا الأمر لا يخضع لهذه القاعدة باستمرار، ولا سيما حين نرى تعدد المشارق في فترة واحدة، بل وفي العمل الأدبي الواحد.

في الوجه الأول، تنعكس صورة الشرق الواحد، جغرافيا وحضاريا، داخل مرايا متعددة، فتتعدد تبعاً لذلك صورته، أما في الوجه الثاني فيكون الحرص على التقاط مشارق متباينة حضاريا وجغرافيا داخل فترة زمنية واحدة، أو داخل فترات متباينة.

إن هناك شرقا خاصا هو الشرق القريب من الغرب جغرافيا، تتحكم في علاقاته مع الغرب اتصالاته المستمرة والمتباينة، سلما وحربا، وهذا الشرق الخاص القريب يمثل العرب والمسلمون، وتمثل تركيا - بالنسبة للغرب - مدخله الشرقي - كما يمثل المغرب العربي بوابته الجنوبية. وهناك شرق آخر بعيد هو الشرق الأقصى الذي يظل باستمرار شرقا أخاذا ساحرا فاتنا fascinant.

(١) Jean Dejeux: La littérature algérienne contemporaine: Coll. que sais-je? P. U - F. 1975, P. 16

ان (الحكايات الشرقية) ليورسنار^(١) تمثل نموذجا لاستمرار حضور (الشرق الساحر) بصفة عامة. والقضايا الأساسية لهذه الحكايات هي الفن والحب والموت، والوضع الانساني عموما.

ومع ذلك، فالشرق في هذه الحكايات ليس واحدا.

هنالك الشرق الاقصى (الصين - اليابان). وهو شرق الفن الخالص^(٢)، وهنالك الشرق الاسلامي (تركيا خاصة) حيث يظل الفن حاضرا، ولكن الى جانب الصراع الاسلامي - المسيحي^(٣).

إن الشرق الاسلامي يظهر في مثل هذا الأدب (عالما مغلقا، عنيفا، مترفا، جذابا)^(٤).

انه شرق يجمع بين الرؤية الحالمة، والرؤية المتوجسة، الناتجة عن الشعور بأن هذا الشرق هو: الآخر L'autre ومع ذلك فقد ظهرت أصوات من داخل الحقل الاستشراقي نفسه، تندد بهذه الرؤية المتخلفة وتدعو الى شيء جديد يقضي على الثنائية الكبلنجية التقليدية، وتحمل الغرب نفسه مسؤولية بقائه سجيناً داخل (أناء) المنغلقة.

لقد شعر كارودي R. Garaudy^(٥) بأزمة الغرب التي يسعى الغربيون الى تجاهلها عن طريق الهروب من طرح الأسئلة القلقة وعلى رأسها السؤال الجوهرى: لماذا^(٦)؟ ولقد عبر عن طبيعة الغرب: (الغرب عرض)^(٧)، ثم راح يشرح طبيعة ذلك

(١) Marguerite Yourcenar: Nouvelles Orientales - ed Gallimard- 1963.

(٢) ويمثل هذا الجانب:

- Coment Wang - Fo fut sauve, 9-27

- Le dernier sourire du Prince Genghi, 59 - 75

- Le sourire de Marko: 29-42. - La veuve Aphrodisia: 103. 117. (٣)

انظر على سبيل المثال: Michel de Grèce: La nuit du serail ed. Olivier Orban, 1982 (٤)

(٥) كل الاستشهادات المقتبسة من كارودي من كتبه التي ألفها قبل أن يعلن اسلامه، وذلك حفاظا على النسق الذي يجعل هذا الحديث عن الاستشراق الخالص.

Appel aux vivants, ed - seuil, 1979. p24 (٦)

Promesses de l'Islam, P. 17 (٧)

الافلاس بقوله : «كيف سنموت ونميت؟ أليس ذلك لأننا لا نعرف ولا نريد أن نعرف ما الذي يمنعنا من أن نموت ونميت، ومن أن نقتل صغارنا؟ أليس ذلك لأن كل الأيدولوجيات السائدة، من يمين أو يسار، صارت بالية منذ قرن ونصف قرن من الزمن؟» (١).

فهل يعني هذا أن كارودي يعلن موت الانسان؟ انه لا يقول بذلك، لاعتقاده أن الانسان لم يوجد بعد (٢). ولذلك نراه يعلن صيحته من أجل ميلاد الانسان: «انه لا خيار لنا: فاما الايمان، واما العدم» (٣).

ان كارودي حين يبشر، ايمانيا، بالانسان لا يدعو الى الشرق (المعاصر)، وان كان يؤمن أن الاسلام حمل رؤية للعالم *Vision du monde* تهيمن عليها النبوة حتى في أكثر الاعمال اليومية بساطة (٤).

يقول: «ان الغرب المريض بالتكاثر مصاب حتى الموت، لجعله الانسان ارضياً (جيولوجيا) لا يفتأ يضاعف القصور الحراري *L'entropie* أي انضباب خزانات الطاقة والمواد التي يتوقف عليها مصير الكون. والشرق مصاب بنفس السرطان، فالتكاثر عنده برزة (٥). فأي حوار يمكن أن يكون بين هذين المريضين؟ بل أي علاج يرجى عندما يكون المرض عالميا (كوكبيا) *Planetaire*» (٦)؟

يميز الاستشراق المعاصر عادة بين ثلاث مراحل من الاستشراق. ولكن المرحلة الثالثة تظل بصفة عامة غير محددة المعالم، وان كانت تسعى الى التخلص من رواسب الماضي التي كانت تجعل الاستشراق رديفا للاستعمار.

ان ريك *Reig* يأخذ على المستعربين الفرنسيين المعاصرين أنهم يرفضون، حتى الآن، منح العربية المعاصرة قانونا لغويا أصيلا *authentique*، هذه اللغة التي هي الموجه الثقافي الوحيد، باعتراف العرب أنفسهم.

وهم عندما يقفون هذا الموقف فانما يميلون الى تقديم الاستشراق في صورته

(١) *Apple aux vivants*, 17 (٢) *Ibid*, 24

(٣) *Ibid* (٤) *Ibid*, 191.

(٥) يصوغ كارودي جملة هذه بنوع من المفارقة اللغوية.

La croissance est une exeroissance برزة = زائدة فطرية.

(٦) *Ibid*, 213

التي استقر عليها منذ القرن التاسع عشر، لا باعتباره مصاحبا للاستعمار فقط، بل باعتباره انتاجا استعماريًا خالصًا^(١).

ان هذه النظرة التي يقدمها لنا هذا المستشرق، بدعوته الى هجر اللغة (الميتة) للاهتمام باللغة (الحية) المعاصرة، تبدو في ظاهرها وكأنها دعوة خالصة الى تجاوز مرحلة القرن التاسع عشر ولكنها في العمق تكريس جديد وتثبيت لنفس النظرة، ان لم تكن أكثر خطورة.

ونحن نجد رودنسون يأخذ على المستشرقين عجزهم عن تخطي المرحلة القديمة. «ما زال العديد من المستشرقين اسير الاستشراق، محبوسا في جتو (مجبور) ومتلذذا فيه في كثير من الاحيان»^(٢) فما السبيل اذن الى الانعتاق من أسر الاستشراق؟

يرى رودنسون أنه «لا يوجد علاج معجزة، مخرج - معجزة»^(٣) ومع ذلك فـ«ان تقدما ما سيظهر الى النور، حتى ولو بفعل تراكم المعارف فقط»^(٤).

ان من ميزة الاستشراق الجديد أنه ينظر - أو يريد أن ينظر - الى الشرق على أنه كائن حي، فاعل في التاريخ بقدر ما هو منفعل به، على عكس الاستشراق التقليدي الذي كان ينظر الى الشرق نظرتة الى جثة قابلة للتشريح، عن طريق اللغة، واللغة وحدها.

وهكذا يظهر اتجاه يدعو الى الاستفادة من منجزات العلوم الحديثة، لا سيما العلوم الانسانية التي ظهرت أو تطورت، بعد سنوات الخمسين.

ان منجزات هذه العلوم، بالاضافة الى توافر المواد وتكاثر أدوات العمل وتقدم طرق الدراسات، كل ذلك مما «يسمح لنا الآن ليس بحرق مرحلة الفيلولوجيا، بل بتكريس وقت أقل لها»^(٥).

ومع ذلك يلاحظ أن تطبيق المناهج الحديثة للعلوم الانسانية «بقي في اطار المحاولات الخجولة والجزئية، ان لم يكن هناك رفض مقصود»^(٦).

لقد بدأت الرغبة في تجاوز الاستشراق بجانب شكلي يتعلق بالزهد في مصطلح (الاستشراق) نفسه، اذ أصبح له معنى قد حيّ، لتستبدل به أسماء جديدة. وهكذا نجد من المستشرقين من أثر كلمة (الاستعراب) ودأب على استعمالها^(١)، في حين صار آخرون يتحدثون عن (الاسلاميات - L'Islamologie)^(٢).

بيد أن هذا التغيير الشكلي لا يمس الجوهر ما لم تكن هناك رغبة حقيقية في وأد الروح الاستشراقية القديمة، والقضاء على تقسيم الحضارات الى ملاحظ وملاحظ. وقد عبر محمد أركون عن هذه الرغبة حين تحدث عن العرب والمستشرقين قائلاً «اننا نتلطف لمجيء الوقت الذي يتعاونون فيه جميعاً في مناخ من الثقة والمودة الحارة والتعاون المثمر»^(٣). ولكن هذا التعاون ليكون مثمرًا حقاً، رهين مجموعة من الشروط، أولها اخلاص النوايا في طلب الحق وحده.

فهل استطاع المستشرقون المعاصرون تجاوز المراحل الاستشراقية القديمة رؤية ومنهجاً؟

يرى أ. سعيد أن المستشرقين بعد ساسي ولين، أعادوا كتابة ساسي ولين^(٤). في حين يرى رودنسون أن الحرب العالمية الأولى قد زعزعت ثقة الحضارة الاوربية في ذاتها، وإيمانها بتقدم غير محدود على نفس الخطوط، وبالتالي التمرکز الاوربي على الذات الاثنية^(٥).

وهذا يعني أن الكتابات الاستشراقية بعد الحرب الأولى قد أصابت قدراً من التوفيق في كسر الطوق الاستشراقي القديم.

وربما وجدنا حقاً بعض آثار هذا التحول في قلة من النماذج الاستشراقية المتنبئية (كنار - ميكال)، الا أن الدارس للانتاج الاستشراقي لهذه الفترة يجده ما يزال غارقاً في ذاته الاثنية، وقد رأينا لسيرف مثلاً صارخاً لهذا الاتجاه.

(١) على سبيل المثال Ch. Pellat: Ibn al-Muquaffa ed. Maisonneuve et Larose, Paris-1976, P.1

(٢) محمد أركون، على سبيل المثال، وإن كان لا يستنكف عن استعمال مصطلح (الاستشراق) في بعض الاحيان.

(٣) تاريخية الفكر العربي: ٢٦٩

(٤) الاستشراق: ١٩١

(٥) جاذبية الاسلام: ٦١

ولكن كتابات بلاشير ولسيرف وأمثالهما تنتمي زمنيا الى فترة كانت فيها معظم بلاد الشرق (بالمفهوم الحضاري، فالمغرب العربي اذن من بلاد الشرق) ما تزال رازحة تحت أعباء الاستعمار، ولذلك كانت جهودهم ترسيخا واضحا للخط الاستعماري. ومع ذلك فان المستشرقين المعاصرين لم يفلتوا الا نادرا، من قبضة الدائرة المغلقة التي حبس الاستشراق فيها نفسه، ولذلك رأينا عند معظمهم استنساخا للاحكام القديمة وترديدا لها، وهو أمر لا يكفي لتفسيره القول بالكسل الفكري، ما دام هؤلاء المستشرقون نظريا على الأقل، يلحون على ضرورة تجاوز الموروث الاستشراقي، وتدمير منهجه القديم. فهل يحمل الاستشراق في ذاته مكونات داخلية تناقض (العلم) الخاضع لسنن التطور الحتمية، وتعوق كل قطعة معرفية ومنهجية مع الجذور؟.

الفصل الخامس

بين عالمين (١)

ان دراسة بلاشير لأبي الطيب «بمجموعها بناء فكري شامخ»^(١). ويبرز شموخها لا في ذاتها فحسب، ولكن في ذلك الأثر الكبير الذي خلفته في أوساط الدارسين، مستشرقين وعربا، بالتقريب والتنويه، وبالقدح والتجريح على السواء. فهي عند فئة من الناس «دراسة عميقة عن الشاعر العربي الكبير، فيها الموضوعية والتركيز والبحث الجاد المستفيض، القائم على النصوص وعلى المصادر التاريخية»^(٢).

وهي عند فئة أخرى يدعي صاحبها «الموضوعية بانتهاجه (شكل منهج النقد الموضوعي والأدب المقارن). ولكننا لدى التدقيق والتأمل الطويل، وجدنا ان بلاشير كسابقه من المستشرقين ولاحقيه في مواقفهم النقدية. فهم يبدون لنا (مؤرخي أدب

(١) نتناول في هذا الفصل موقف الاستشراق من النقد العربي، وموقف النقد العربي من الدراسات الاستشراقية. ويبيّن أن موضوعا كهذا لا يمكن - لاتساع مداه وتشعب أطرافه - أن ينهض به فصل من دراسة. ولكنه عز علينا أن نمرّدون أن ندلي فيه بدلاء، مركزين حديثنا على ما يخيّل إلينا أنه أهم ما يمكن أن نتناول. وبالنسبة للاستشراق، سنركز حديثنا على مستشرق واحد، هو بلاشير، ولذلك أسباب منها:

أ - أنه قد انتهى إليه علم المستشرقين من الموضوع.

ب - أن دراسته تظل، رغم مرور نصف قرن من الزمن على ظهورها، أوفى دراسة استشراقية عن المتنبّي.

ج - أن المستشرقين المتأخرين ما زالوا عالّة على بلاشير في الموضوع.

د - أنه كان لبلاشير خاصة، على الدارسين العرب أثر كبير سلّبا وإيجابا.

(٢) عدنان مردم بك: مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق. م ٥٢ - ج ٤ (ذوالقعدة ١٣٩٧هـ - أكتوبر:

١٩٧٧) ص. ٨٧٦.

(٣) نفسه.

وليس نقادا متخصصين^(١) لأنهم قد افتقدوا حقا، الى أهم خصلتين للناقد: التذوق السليم والتحليل المنهجي الموضوعي البعيد عن العصبية والهوى والأحكام المسبقة Prejuges^(٢).

وتقف فئة ثالثة موقف الاعتدال، اذ ترى أن «مؤلف الكتاب الاستاذ ر. بلاشير من المستشرقين الفرنسيين النابهين في العصر، ولقد اتبع في تأليفه الأصول الاستشراقية العلمية، وأحال على المراجع في كل مكان تستوجب الأمانة العلمية، فجاء بفوائد كثيرة وتحقيقات نافعة، على أنه لم يسلم من العثرة ولا اقتحم العقبة المرجو اقتحامها لكل مؤلف بصير بالتأليف»^(٣).

وهذا قريب من الحق جدا.

بيد أن عشرات بلاشير، وسطوه على من يراهم دونه، مع جحود فضلهم، والانتقاص من قدرهم، يجعل بناءه الشامخ قائما على جرف هار.

١- مع القدماء:

عرض بلاشير لديوان المتنبي في العالم العربي قديما وحديثا، فغطى بذلك مرحلة زمنية تمتد زهاء ألف سنة، وهي مرحلة طويلة كلفت الدارس كثيرا من الجهد، وقد كان بلاشير حريصا على استقصاء كل ما يتعلق بديوان الشاعر، في الشرق والغرب، شرحا ونقدا ودراسة، ومن الحق أن ما قدمه يدل على استفاضة في البحث، واستقصاء في جمع المادة، وبعض التدقيق في اصدار الأحكام، ذلك أن الدارس تحصن بجرأة علمية كثيرا ما يحتاج اليها الدارس الأدبي، الا أن هذه الجرأة كانت تتجاوز أحيانا حدها، لتتقلب الى مغامرة تنطوي على كثير من المزالق والمخاطر. وقد تتبع بعض الدارسين جزءا من تلك المزالق، وبقي بعضها بحاجة الى من يضع يده عليه، ليورد الحق الى نصابه. ونسوق فيما يلي بعض الامثلة:

أولها: بلاشير عن مظاهر العداء للمتنبي، وذكر أن تلك العداء تنجلي أحيانا في الأسماء، وذلك كان حال أبي الفرج الذي لم يذكر شاعر صيف الدولة ولو مرة.

(١) راجع الى: فر. لماذا صمد المتنبي؟ (المعرفة السورية: ع ١٩٧٨/٧٠٠ - ص ١٢٦) ونقلا من: «الدراسات في التراث العربي» (الطبعة السياسية في شعر المتنبي) - ص ١٦٠.

(٢) «الدراسات في شعر المتنبي» - ص ١٦٠.

(٣) «الدراسات في التراث العربي» ج ٢ - ص ٤٢٢.

واحدة في كتابه (الأغاني)^(١). وهذا الافتراض ليس صحيحا لأسباب منها أن أبا الفرج لم يذكر كثيرا من معاصريه، وهو لم يذكر أبا فراس الحمداني، على الرغم من أنه رفع كتابه إلى سيف الدولة. فهل نفترض أنه كان عدوا لأبي فراس أيضا؟ إن أبا الفرج الأصفهاني لم يكن مهتما بوضع تراجم للشعراء كافة، بقدر ما كان مهتما، كما يدل عنوان كتابه، بتتبع الأصوات الغنائية، وما غني عليها من شعر. ثم إن أبا الفرج أشار إلى أبي الطيب المتنبي في كتاب آخر من كتبه هو كتاب (أدب الغرباء)^(٢).

ب - يذكر أن صاحب بن عباد، الذي لم يغفر لأبي الطيب ترفعه عنه، أعطى انطلاقة التأليف المعادي للشاعر، بعد موت المتنبي، اذ لم يعد الناقد يخشى رد الشاعر، وذلك بتأليفه رسالته (الكشف عن مساوئ المتنبي) بتاريخ ٣٦٤ هـ^(٣).

والقول بأن التأليف بدأ بعد موت الشاعر ليس مؤكدا، فقد ألف أبو العباس النامي رسالة في معائب المتنبي (وربما كانت هذه الرسالة مما كتبه النامي في حياة أبي الطيب، إننا نراه يوجه إليه الكلام فيها توجيه مخاطبة)^(٤).

ثم إننا لا نعرف من أين حدد بلاشير سنة ٣٦٤ هـ تاريخا لتأليف صاحب رسالته، وقد رفعها صاحب إلى ابن العميد، وقد توفي ابن العميد عام ٣٦٠ هـ.

هذا ولا نعرف لماذا ينتظر صاحب موت الشاعر ليتقصص منه، ونحن نعرف أن الطعن في أبي الطيب بدأ في حياته، وأن المهلب قد سلط عليه شعراءه كابن حجاج وابن سكرة الهاشمي، وكان أشدهم الحاتمي الذي ألف في مثالب الشاعر رسالتين.

بل لعل العكس هو الصحيح، إذ أن صاحب بعد موت الشاعر عاد فألف رسالة

(١) Un poète arabe 267

وأشار بلاشير في الهامش إلى أن هذا الافتراض يطرح صدوية، إذ أن أبا الفرج قد يكون أتم كتابه قبل أن يعرف المتنبي.

(٢) (أدب الغرباء) تحقيق صلاح الدين المنجد - بيروت - دار الكتاب، الطبعة ١٩٧٧ - (انظر في ذلك: أبو الفرج، في آثار الناصبيين، ص ١٠٠)

(٣) تاريخ الأدب العربي، ج ١، ص ١٠٠

(٤) (أدب الغرباء) تحقيق صلاح الدين المنجد - بيروت - دار الكتاب، الطبعة ١٩٧٧ - (انظر في ذلك: أبو الفرج، في آثار الناصبيين، ص ١٠٠)

لطيفة في محاسن المتنبي سماها «الأمثال السائرة من شعر المتنبي»^(١).

ج - ذكر أنه تحت حكم نوح بن منصور (٩٧٦/٣٦٥ - ٩٩٧/٣٨٧) كتب رجل اسمه (المتيم) مؤلفاً عنوانه: (الانتصار المنبي عن فضل المتنبي)^(٢)، قال: «ويبدو أن هذا المؤلف قد ضاع، ولكن عنوانه يدل على اتجاهه. وبما أن المتيم، من جهة أخرى، كان هو نفسه شديد الزندقة (١) فمن الممكن أن مؤلفه كان أيضاً تقرظاً لفكر أبي الطيب»^(٣).

فكيف يسم أبا الحسن المتيم بالزندقة وهو يتحدث عنه وكأنه مجهول؟ وبعد صفحتين فقط، يتحدث عن ثلاث دراسات مفقودة ألفها تلميذ المتنبي في بغداد محمد المغربي^(٤):

- الانتصار المنبي، عن فضائل المتنبي.
- بقية الانتصار، المكثّر الانتصار. (كذا)
- التنبيه المنبي عن رذائل المتنبي (كذا)

ولقد وقع لبلاشير هنا لبس، فغاب عنه أن أبا الحسن المتيم هو نفسه محمد المغربي، فهو أبو الحسن محمد بن أحمد المغربي، الملقب بالمتيم الإفريقي^(٥)، وهو من أهل المئة الرابعة للهجرة^(٦).

وذكر له الكتبي كتاب (الانتصار المنبي)^(٧). وهو الكتاب الذي ذكره بلاشير، مرة منسوباً إلى أبي الحسن المتيم، وأخرى إلى محمد المغربي، ظاناً أنهما شخصان اثنان.

وأما الكتاب الثاني فوقع فيه تحريف وعنوانه: (بقية الانتصار المكثّر للاختصار)^(٨) ولم ينتبه بلاشير لذلك التحريف، ولذلك ترجمه هكذا: (Reste de defense riche de defense).

(١) الأمثال السائرة من شعر المتنبي، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين. ط المعارف - بغداد ١٩٦٥.

(٢) Ibid

(٣) Un poete arabe. 271

(٤) Ibid 273 ديوان المتنبي في العالم العربي: ترجمة أحمد بدوي. ص ١٤

(٥) فوات الوفيات: ١/١٥٠ - رائد الدراسة: ٣١٠.

(٦) رائد الدراسة: ٣١٠. (٧) فوات الوفيات: ١/١٥٠.

(٨) معجم الأدباء: ٦/٢٧٤ - ٢٧٥ - رائد الدراسة: ٣١١.

ووقع تحريف في الكتاب الثالث أيضا - والصواب : (النبية المتنبي عن ردائل المتنبي)^(١).

ومن الغريب أن بلاشير يطلق أحكاما في شأن هذه الكتب، رغم ضياعها، ويرمي المتيم فيها بالتناقض^(٢).

هذا، وقد عقب محمد عبد الرحمن شعيب على موقف بلاشير بقوله : «ويتشكك بلاشير في سر هذين الموقفين المتعارضين للمغربي قائلا : (فهل كان عرض هذين الرأيين المتعارضين نتيجة التطور؟ أو كان على العكس اظهارة لرغبة عدم التحيز؟ لا نستطيع أن نعرف. والخلاصة الوحيدة الحقة أن رجلا واحدا في عهد واحد، أو عهدين من عهود حياته استطاع أن يقف موقفين مختلفين من أبي الطيب). والحق أنه لا داعي مطلقا لهذا التشكك ولا داعي لجعل ذلك الاختلاف في موقف الرجل موضعا للتشكك والتساؤل. لأن الرجل لم يختلف رأيه من النص الواحد مدحا وقدحا حتى نرّميه بالتعارض ونحتار في معرفة أسبابه ودواعيه، بل انه رأى في الديوان ما يستحق المدح فخصه بدراسة مستقلة، وما يستحق القدح فخصه بدراسة أخرى مستقلة. وبذلك يكون الرجل منطقيا مع نفسه، موضوعيا في دراسته للمتنبي، لأن ديوانه حقا يحمل هذا وذاك. فما على المغربي ان خص كلا منهما بدراسة مستقلة؟^(٣)»

د - وكما التبس الأمر على بلاشير في أسماء الأعلام، التبس عليه الأمر كذلك في أسماء الكتب. فقد ذكر أن «حكيم المعرة» وضع شرحين لديوان أبي الطيب، أحدهما يسمى (معجز احمد) ويبدو أنه ضائع اليوم، وهو كتاب اختار فيه أبو العلاء عيون شعر أبي الطيب، مصحوبة بنظرات نقدية. والثاني عنوانه (اللامع العزيزي)، وقد سماه كذلك لأنه رفعه الى الأمير عزيز الدولة، وقد وصلنا بعض منه^(٤). والحال أن اللامع العزيزي، هو نفسه (معجز أحمد)^(٥).

(١) معجم الأدباء : ٢٧٤/٦ - رائد الدراسة : ٣١١ -

Un poete arabe, 274

(٢)

(٣) المتنبي بين ناقديه : ٣٦-٣٧.

Un poete arabe, 278-279

(٤)

(٥) ذكر ذلك المحقق عبد العزيز الميمني الراجكوتي في كتابه (أبو العلاء وما اليه) دار الكتب العلمية - بيروت ط ١ - ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م ص ٢٧٤-٢٧٥. وذكر أن نسخة منه في منشئ، وأخرى في دار التحف البريطانية، وأخرى في بطرسبورغ وانظر أيضا: رائد الدراسة ز ٦٩.

هـ - ولبلشير أحكام على شراح المتنبي ونقاده لا يسلم بها دائما . من ذلك أنه يرى أن الواحدى شديد المحابة لأبي الطيب، وهو يجتهد خاصة في أن يلفظ من دعوة الشاعر في السماوة، وطابعها الزندقي^(١).

ومع ذلك فالواحدى ليس كما يقول بلاشير، بل هو يشرح رأيه في المتنبي في مقدمة الشرح حين يقول: «ان الناس منذ عصر قديم قد ولّوا جميع الأشعار صفحة الاعراض، مقتصرين منها على شعر ابي الطيب المتنبي نائين عما يروى لسواه وان فاته وجاز في الاحسان مداه، وليس ذلك الا لبخت اتفق له فعلا فبلغ المدى وقد قال هو:

هو الجَدّ حتى تفضل العين أختها وحتى يكون اليوم ليوم سيدا
على أنه كان صاحب معان مخترعة بديعة ولطائف أكار منها لم يسبق اليها
دقيقة...»^(٢).

ويقف بلاشير من صاحب اليتيمة موقفا لا يخلو من قسوة . فهو يبدأ وكأنه يتهمه في صدقه، والأصل أن الناس مصدقون فيما يدعون حتى يثبت العكس . قال : (اذا نحن صدقنا هذا المؤلف، فقد قصد، بالحاح من صديق له، الى كتابة ترجمة للمتنبي، ولكنه انتهى الى الوقوف عند هذا الفصل، من اليتيمة، الذي يمكن اعتباره، لأهميته، كلا متكاملا)^(٣).

وينتهي الى القول: (ان الثعالبي له في الحقيقة شخصية ضعيفة، تسمح لنا بأن نجد في أحكامه على المتنبي الصدى لمذهب معتدل.)^(٤) ان الفصل الذي عقده الثعالبي للمتنبي في اليتيمة من أمتع الفصول، ومن اغزرها علما، وشخصية الثعالبي ليست ضعيفة البتة، فهو يشيد حقا بجهود سابقه، ولا سيما (ما أورده القاضي أبو الحسن علي بن عبد العزيز في كتاب «الوساطة» فشفي وكفى وبالحق فأوفى)^(٥). ولكنه لا يقف عند ما أورده القاضي أبو الحسن، ولا ما ذكره صاحب ابن عباد، وانما هو يورد نماذج أخرى يعلق عليها تعليقا خاصا، كما أن ترجمته لأبي الطيب تتضمن أشياء امتاز بها صاحب اليتيمة، ولكنها لم تعجب بلاشير ولا غيره من المستشرقين فلم

(١) OP. cit. 280

(٢) شرح الواحدى، طبعة ديتريشي ٣. (٣) OP. cit. 274 وانظر: اليتيمة: ٢٤٤/١.

(٥) اليتيمة: ١٣٢/١.

(٤) OP. cit. 275

يأخذوا بها، من ذلك أنه لا يطمئن الى ما نبز به الشاعر من أمر النبوة، ^(١) ومن ذلك أيضا أنه يشك فيما قيل من أن أباه كان سقاء، ويروى أن ابن لنكك زعم ذلك حسدا للشاعر وطعنا عليه. ^(٢) وكانت لصاحب اليتيمة نظرات نقدية تنم عن حس نقدي كبير، وهو لا يقدم في ذلك (كالعير يقدم من خوف على الأسد)، بل هو يحترس في اصدار الاحكام، كقوله وقد وقف على بيت أبي فراس:

وصرنا نرى أن المتارك محسن وأن خليلا لا يضر وصول

قال: «كأنه مأخوذ من قول المتنبي:

انا لفي زمن ترك القبيح به من اكثر الناس انعام وافضال» ^(٣)

رغم أن التشابه بين البيتين في المعنى واضح. ولو قارنا بينه وبين النقاد الذين شغلوا أنفسهم بتتبع سرقات أبي الطيب، ولا سيما خصوم الشاعر كالحاتمي وابن وكيع، لتبين لنا كيف كان اولئك يلتمسون أدنى سبب ليحكموا على أبي الطيب بالسرق.

ذكر بلاشير ان أول شرح مكتوب يظهر في الاندلس هو شرح ابن الافليلي. وهو في شرحه يجتنب المباحث النحوية واللغوية والأدبية التي عودنا عليها الشراح الشرقيون، وتظل الدهشة تسيطر علينا حين نعلم أن هذا الكتاب، رغم كل نقائصه، عرف خارج الغرب (الاسلامي) بعض الشهرة ^(٤).

ومعلوم أن ابن الافليلي من علماء القرن الخامس (٤١٠-٤٧٦هـ). في حين نجد أنه «قد نسبت بعض المصادر شرحا لشعر المتنبي الى الأديب اللغوي أبي عبدالله محمد بن أبان القرطبي المتوفى سنة ٣٥٤هـ، وهي السنة التي توفي فيها المتنبي» ^(٥).

أما منهج ابن الافليلي الذي لعله «اشهر شارح أندلسي لشعر المتنبي» ^(٦) فيقوم

(١) نفس المصدر: ١١٢/١ - ١١٣. (٢) نفسه: ١٢١/١.

(٣) نفسه: ٦٣/١. (٤) Un poete arabe: 295-296. (٥) أبو تمام وأبو الطيب في أدب المغاربة: ٩٧.

(٦) نفسه: ١٠٨.

على أنه (يقدم أولا شرح الالفاظ أو المعاني أحيانا ببعض الشواهد من الشعر القديم أو من الشعر المولد الخ . . .) (١).

وعندما عرض بلاشير لشرح ابن السيد البطلوسي شك في هذه النسبة واعتبرها خطأ. (٢) قال د. ابن شريفة: (ولا معنى لتشكيك بلاشير في موضوع شرح ابن السيد، فقد ذكر في عدد من المراجع، وكان ابن السيد يستظهر شعر المتنبي . . .) (٣).

وأمر آخر، يتعلق بزعم بلاشير أن غزو المرابطين الأندلس أوقف الاهتمام بديوان المتنبي. قال د. ابن شريفة: «مما لا شك فيه أن القرن الخامس الهجري كان القرن الذي شغلت فيه البيئات الأدبية في الغرب الاسلامي بالمتنبي على نحو واسع، ولكن ليس معنى هذا ان الاهتمام به ضعف أو توقف بعد عصر ملوك الطوائف في القرن الخامس، ونحن نستغرب كثيرا رأي الاستاذ بلاشير الذي يقول:

(كان استيلاء المرابطين القادمين من المغرب الأقصى على الأندلس موقفا بطبيعة الحال - كذا - الشهرة التي تمتع بها ديوان أبي الطيب، فقد حملوا معهم تعصبا ضد كل ما هو غير ديني، ولكن ذلك لم يستمر الا بضعة سنين، فمنذ سقوط هذه الأسرة استرجع الديوان كل نفوذه لدى المثقفين الأندلسيين) (٤) وهذا الرأي تشم منه رائحة التعصب الذي نشره دوزي ومن تبعه من المستشرقين حول هذه الدولة المجاهدة، وهو رأي بعيد عن الصواب» (٥).

هذا، ومن قبل تعقب د. عباس الجراري مزاعم دوزي وأشباه وردها. (٦). وقد أورد د. ابن شريفة شواهد قاطعة على رأيه ثم قال: (ومقولة بلاشير عن المتنبي في عصر المرابطين بالأندلس هي جزء من مقولة كبرى ردها بعض الدارسين، وهي كسوف الشعر وكساد الأدب في عهد المرابطين، وهي مقولة تبطلها النصوص الأدبية والشواهد التاريخية) (٧).

(٢) Un poete arabe, 296

(١) نفسه: ١٠٩.

(٣) المرجع المذكور: ١٢١. وقال ابن خلكان: (وسمعت أن له شرح ديوان المتنبي، ولم أقف عليه، وقيل انه لم يخرج من المغرب) وفيات الأعيان: ٩٦/٣ وانظر: رائد الدراسة ٤٤.

(٤) Un poete arabe: 296

(٥) المرجع المذكور: ١٢١-١٢٢.

(٦) الأدب المغربي من خلال ظواهره وقضاياها: ص ٨٤ وما بعدها.

(٧) المرجع المذكور: ١٢٤.

والأمر الأخير الذي نوره في هذا المجال هو ما ذهب اليه بلاشير من أنه «لم تر
الأزمان التي تلت سقوط الموحدين أي كتاب جديد عن ديوان أبي الطيب لا في
المغرب ولا في الأندلس»^(١).

وهذا القطع في الحكم غير جيد من عالم مثبت. وقد ذكر د. ابن شريفة من
شروح الأندلسيين التي ظهرت بعد زمن الموحدين (شرح أبي الحسن فضل ابن فضيلة
المعافري الأوريلي الذي فسر شعر المتنبي تفسيراً صوفياً، وقد سمى هذا التفسير
«شرح الأبيات الكندية، على الطريقة الصوفية»^(٢)) (وقد ألف شرحه هذا في غرناطة
بني نصر)^(٣).

أما في المغرب فقد ظلت العناية متصلة بديوان أبي الطيب، واهتم به العلماء
والأمراء والملوك، حتى إن السلطان السعدي محمد الشيخ كان «يحفظ ديوان المتنبي
عن ظهر قلب»^(٤).

(وإذا كانت العودة الى المتنبي في العالم العربي لم تتم الا في مطلع النهضة
الحديثة، فان مكانته في المغرب ظلت محفوظة - كما رأينا - طوال مختلف
العصور)^(٥).

٢ - مع المحدثين:

«ليس للشرق (العربي) حتى الآن، أثر نقدي جدير بهذا الاسم، في حياة
المتنبي وشعره»^(٦). فأبحاث الدارسين العرب «تبدو كلها، أكثرها تعمقاً (= تقدماً)،
سطحية ثرثرة»^(٧) «ومن جهة أخرى، فاننا نرى في هذه الأعمال نقصاً فاحشاً في نظرنا:
وهو أنها تجعلنا نحس بالأسباب (العاطفية) التي تحبب أثر شاعر الكوفة الى الشرق
في الوقت الحاضر»^(٨).

هكذا ينصب بلاشير نفسه حاكماً مطلقاً على النقاد العرب ليجردهم من كل حس

(١) Un poete arabe: 298

(٢) المرجع المذكور: ١٢٥. (٣) نفسه: ١٢٦.

(٤) نفسه: ١٥٨. (٥) نفسه: ١٦٧.

(٦) هل المتنبي شاعر عالمي؟ لا ونعم. جريدة (المكشوف) ع. ٨٥ - س ٢ - آذار -

Un poete arabe, 319 وانظر كذلك: مجلة (المشرق) س ٣٤ - ١٩٣٦، صص ٥٧٥-٥٩٩.

(٧) المكشوف: ع ٨٥ - 318 Un poete arabe (٨) المكشوف. - 320 Un poete arabe

نقدي، وينزع عنهم كل موضوعية، فلا تصبح أحكامها بعد ذلك غير انطباعات توجهها العاطفة القومية، أكثر ما يوجهها البحث العلمي الرصين.

فما الذي ينقمة بلاشير من أولئك النقاد؟ انهم نقاد حاولوا التخلص من سيطرة القرون الوسطى، ويزدولوا في سبيل ذلك جهداً، ولكن تلك السيطرة ظلت مستبدة بهم، ظاهرة في الشواهد الطويلة، بل وفي تحويرات بسيطة في بعض الأحيان^(١).

وهناك أمر آخر يكمن في أن هذه الأبحاث لا تعني في الغالب بتطور المتنبي الأدبي. «من الحق أنها تقرر نظرياً، باختلاف بين شعر الصبا وسائر الديوان، ولكنها في الواقع تستشهد دون تمييز، بأبيات من كل عهد لتدعم أحكامها في أسلوب أبي الطيب، وفلسفته الخلقية»^(٢).

وهكذا تبدو دراسة محمد كمال حلمي^(٣) أسيرة (للموضوع). فهو درس في فصل أول حياة الشاعر بالتفصيل، مكتفياً، على الغالب، بمراجعة أقوال أصحاب التراجم المعروفين.

وفي الفصل الثاني يرسم حلمي صورة للمتنبي (لا جديد فيها). وكذلك الفصل الثالث، في شعر أبي الطيب وفي أحكام النقد «العربي» المختلفة، فانه لا يبدو أكثر ابتكاراً.

في حين يدل الفصل الرابع على جهد حقيقي في التجديد، حين يرفض حلمي تقسيم الفنون الشعرية المتبع في النقد «الشرقي»، ويتبنى تقسيماً جديداً يقوم على درس (الشعر العاطفي) و(الشعر الوصفي) و(الشعر الفلسفي).

وفي الفصل الخامس يدرس الناقد (فن المتنبي) فيلاحظ أولاً أن هذا الشاعر، على سيره في الطرق التقليدية، أدخل في الأدب العربي المنظوم عنصراً جديداً، يتخذه أبو العلاء من بعده: وهو القيمة المعنوية. ثم يشير إلى طريقة الشاعر في تجديد قالب تعبيره قديم، يوجزه أو يتوسع فيه، وإلى كيفية ميل أسلوبه عامة إلى الايجاز والتعبير الحكمي.

(١) انظر المصدرين السابقين.

(٢) نفس المصدرين.

(٣) أبو الطيب المتنبي، حياته وخلقته وشعره وأسلوبه.

ومع ذلك فان (الموضوع) استبعد حلمي حتى انه كاد يمس تأويل تقريب من سوء الفهم الأدبي!

أما سلسلة مقالات العقاد عن المتنبي، التي ظهرت سنة ١٩٢٧م^(١)، فهي تستحق اهتماماً خاصاً. ففي احدهما يعرض لموضوع ثورة أبي الطيب في السماوة، فيلقي بنظرية، يراها بلاشير تقرب من نظرية كراتشكوفسكي. (وقد فندنا هذا الزعم من قبل)^(٢).

ثم يغرى العقاد بعقد مقارنة بين شاعر العربية الأكبر وبين الفيلسوف الألماني نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠) Nietzsche، ويتساءل بلاشير: أكان هذا التقارب بين المذهبين عرضياً محضاً؟ أما العقاد فيرى التقارب العرضي، على كونه لا يرى مستحيلاً أن يكون «نيتشه عرف ديوان أبي الطيب في إحدى الترجمات». (وقد رأينا أن الترجمة الوحيدة الكاملة هي الترجمة الألمانية التي قام بها هامر). ومهما يكن من أمر، فإن العقاد يجمع أبياتاً كثيرة للمتنبي لا تخلو، في الواقع، من بعض الشبه بمقاطع (هكذا قال زرادشت) و(وراء الخير والشر) و(الشفق) الخ...

أما قيمة مقالات العقاد فهي عند بلاشير كثيرة التفاوت. فبعضها بالنسبة «للشركيين» إضافة هامة للدراسة «المتنبئية» وتسلبت أضواء على بعض قضايا حياة أبي الطيب وشعره، لم يكتشفها النقد العربي بعد، وهي من جهة أخرى، تمثل شهادة قيمة، بالنسبة لـ «نا»، عن الأفكار الرائجة الآن في مصر، عن شاعر الكوفة.

إن هذه الخطورة التي يقوم بها العقاد، بعقد موازنة بين شاعر عربي، وعلم من أعلام الفكر الغربي، مثل نيتشه وداروين، تنطوي على كثير من الخطورة. «وأفزع مما تقدم أن هذه التأويلات لا تكفي بتشويه شخصية المتنبي باعطاء فكرة فاسدة عن شعره عموماً، بل إنها تحط من مجد الشاعر الذي تدعي خدمته. وكيف لا يشعر العقاد بأن الحكم في أثر أبي الطيب بالنسبة إلى عصره، ومقارنته بما يشبهه من الآثار، يؤدي إلى اظهار عظمته، بينما أن مقابلته بمذاهب منطقية كمذهبي دارون ونيتشه تظهر ما فيه من نقص وعدم اتساق»^(٣)؟

(١) جمعت في كتابه: مطالعات، وانظر المكشوف. ع ٨٤. Un poete arabe: 311-314.

(٢) راجع فصل: قضية الثورة.

(٣) المكشوف: ع ٨٥. Un poete arabe: 319.

اننا حين نقارن بين ما قاله بلاشير عن العقاد، وما قاله من قبل عن الدريني^(١)، نلاحظ أن «الشرق» يظل بكل تحركاته مجالاً خاضعاً لملاحظة المستشرق «الغربي» من منطلق وحيد هو أن هناك حضارت (نا) وحضارت (تهم)، وأن بلاشير لم يكن يخاف من أن ينتج عن محاولة العقاد انتقاص من قدر أبي الطيب «الشرقي» بقدر ما كان ينزه مفكراً «غريباً» عن المقارنة به.

ولم يكن بحث جبري أحسن حظاً من سابقة^(٢) ذلك بأن «بحث جبري لا يمثل تقدماً في الدراسات (المتنبئية) لا من حيث البحث التاريخي ولا من حيث النقد الأدبي». وإنما فائدته الوحيدة أن له قيمة الشهادة^(٣)، اذ يبدو، وراء مظهر موضوعي علمي، عرضاً كاملاً للأسباب الواضحة والغامضة - ممحصّة أو مقبولة دون نقد - التي اكتشفها جيل «الشرقيين»، المولود في أواخر القرن التاسع عشر، ليبرر اعجابه بأبي الطيب^(٤).

أما محمد الأسمر فهو يدي آراء صبيانية في شاعر سيف الدولة. ذلك بأنه «مهما يكن من عطف المطالع على تجربة مبتكرة، فانه لا يصل الى خاتمة هذا البحث الا ويتحقق خيبة شديدة. أولها بسبب التوافه الصبيانية التي نجدها فيه: فان الأسمر يظهر وافر السذاجة حقاً بتصدية أقوال المادح الاعجابية في أولياء نعمته. ثم بسبب ضعف التمييز الظاهر في بعض التوسيعات. وكيف يمكننا مثلاً الادعاء بأن النوع الفلسفي لا أثر له في شعر المتنبي، بينما نراه فعلاً في كل بيت من المقاطع الحكمية، وحتى في النسيب، وفي الرثاء حيث تكاد العاطفة تفسح المجال دائماً لاعتبارات عامة في الانسان وسرعة زوال حبه؟ كيف يمكننا أن نلوم الأسمر على اهماله، دون رشاقة، درس النوعين الأخيرين الممثلين في الديوان؟ بل ان الاكتفاء ببضعة أسطر لا غير لدرس الملحمة والوصف، كما نجدهما عند أبي الطيب، لا يمثل نقصاً فحسب، انما قد يدل أيضاً على عدم فهم للأثر المحلل»^(٥).

(١) Un poete arabe: 309

(٢) المتنبي مالىء الدنيا وشاغل الناس: شفيق جبري.

(٣) قارن بين هذا وبين ما قاله بلاشير عن شرح البرقوقي. Un poete arabe: 304

(٤) المكشوف: ع ٨٤ Un poete arabe: 316

(٥) المكشوف: ع ٨٥ Un poete arabe: 317

هذا وقد عرض بلاشير، بالاضافة الى من ذكرنا من النقاد، الى كل من: بطرس البستاني - وناصيف اليازجي - وسليم صادر - والبرقوقي - وابراهيم اليازجي - والبارودي (في اختياراته) وتوفيق =

لقد رأى بعض الدارسين أننا «أصبحنا نتوق الى درس يترفع عن تأثير البيئة والعصر، فيصل الى النظرة الشاملة دون أن يعرض عن التفصيل الدقيق. فكان لنا - من أبحاث قليلة في هذا النوع - بحث واسع مستفيض للمستشرق ريجيس بلاشير، ضم في صفحاته الشاهدة بالعلم والجد خير ما ترجى معرفته عن المتنبي وأثره»^(١).

ولكننا رأينا كيف كان بلاشير ينصب نفسه حاكماً مستبداً، يوزع أحكامه من عل على النقاد العرب. فما مظاهر الابتكار والجدلة في بحث بلاشير؟ والى أي حد استطاع أن يتجاوز في بحثه النقاد العرب الذين حكم عليهم بقلة الأصالة، وعدم الابتكار؟ اننا حين نستنطق النصوص بعيداً عن المنهج التحكمي الذي ارتضاه بلاشير، نستطيع في كثير من الأناة، أن نتبين كيف كان هذا المستشرق في كثير من أحكامه الفنية والمعنوية، عالة على أولئك الذين انتقص منهم، وسلبهم صفة الناقد.

فهو في القضايا الموضوعية يسلخ المازني والعقاد، ولا بأس أن يلبس على القراء أمرهم، بنوع من التحويل أو التحريف أحياناً، كما كان يهتدم الأحكام الفنية من حلمي وجبري، وحتى الأسمر الذي حكم على آرائه بأنها «صبيانية».

فهو يأخذ من المازني حكمه على أبي الطيب بأن من صفاته (كره البشر) Misanthropic^(٢).

وأما عن ثورة أبي الطيب، فقد رأينا بلاشير يذهب الى أنها كانت ثورة، كغيرها من ثورات ذلك العهد، سياسية ودينية معا. وقد استغل أبو الطيب مبادئ القرامطة دون أن يؤمن بمذهبهم^(٣).

وهذا هو نفسه ما ذهب اليه العقاد، وإن كان بلاشير غشي الفكرة بكثير من الالتواء، إذ ذهب العقاد الى أن المتنبي، وقد سمع بأمر «قرمط» أو «كارميتة» استصغر

= البكري - والحسين المرصفي - ومحمد المرصفي - وجرجي زيدان - والاسكندري - والزيات - والمازني - وكامل كيلاني - وزكي مبارك - وفؤاد أفرام البستاني.

ولما كان غرضنا التمثيل للظاهرة وتفسيرها، وليس الاستقصاء، اكتفينا بمن ذكرنا.

(١) المشرق: س ٣٤ - ١٩٣٦ م ص ٥٧٥.

(٢) حصاد الهشيم: ٢٠٦ وما بعدها. Un poete arabe: 25, 3148.

(٣) دائرة المعارف الاسلامية: ١٤/١ ص ص. ٣٦٥-٣٦٦. وانظر ذلك مفصلاً في الفصل الثالث من دراسة بلاشير.

أمره، ورأى أنه أحق بالدعوة منه، (فربما ادعى أنه الامام الذي ينتظره القرامطة)،^(١)، فسعى الى تحقيق المجد الذي كان يطلبه عن طريق المزج بين السياسة والحيلة الدينية^(٢).

ولم يقف بلاشير في سلخ آراء العقاد عند هذا الحد، وانما سطا حتى على ما استنكره من الناقد العربي.

لقد استعظم بلاشير محاولة العقاد الجمع بين أبي الطيب ونيته في فلسفة (ارادة القوة) ورأى ذلك وزرا عظيما^(٣). ولكنه عندما تناول مرحلة الثورة في حياة أبي الطيب لم يجد غير أن يجتر حكيم العقاد قائلا: «يلاحظ أن صفتين مهيمنتين تظهران في مزاجه في هذه الفترة (٣٢٠/٣٢٤): التشاؤم وما يسميه نيته: ارادة القوة»^(٤). فهو هنا لا يكتفي باستيحاء رأي العقاد، بل هو يكاد يترجم قوله، ولا يرى غضاضة - كما رأى ذلك عند العقاد - في أن يقارن بين أبي الطيب وبين الفيلسوف الألماني.

وأما ظاهرة العروبة التي أرقت المستشرق الفرنسي، كما أرقت زملاءه، وسعى الى تفسير جذورها العرقية عند أبي الطيب، فقد استقاها - قبل أن يستنبطها من شعر المتنبي - من تلك البحوث «الثائرة» للنقاد العرب، حتى انه يرى أن هؤلاء النقاد كانوا مدفوعين بالعوامل العاطفية التي تريهم في شاعر سيف الدولة شاعرا قوميا «وهم بخلاف ذلك عاجزون عن بسط الأسباب» الأدبية «الخاصة بهم، والتي تجعلهم يتحمسون لبعض أبيات المتنبي»^(٥).

وإذا كان النقاد العرب مدفوعين في حديثهم عن عروبة المتنبي بعاطفة الاعجاب، فان بلاشير - على العكس من ذلك - يصدر في ذلك (عن تعصب حضاري عرقي جنسي وديني سياسي)^(٦).

وأما الخصائص الفنية، فقد رصد منها بلاشير جملة أهمها:

١- الايجاز La concision^(٧)، وهي مما ذكره حلمي^(٨)، عند الحديث عن فن المتنبي.

(١) مطالعات: 177.

(٢) نفسه: 180-181.

(٣) un poete arabe: 313

(٤) ibid: 55

(٥) المكشوف: ع ٨٥ - 320 un poete arabe

(٦) العوامل السياسية في شعر المتنبي: ١٧.

(٨) المكشوف: ع ٨٤ - 310 un poete arabe

(٧) Un poete arabe: 186

٢- القيمة الايقاعية، والمجانسة الصوتية^(١) وهي مما ذكره حلمي أيضا^(٢).

٣- ومن القضايا الفنية التي اعتبرها بعض الدارسين جديدة وجديرة بالاهتمام عند بلاشير: النفس الملحمي عند أبي الطيب^(٣). ولكن هذه الظاهرة هي ما أشار اليه محمد الأسمر في بحثه، وبلاشير يأخذ على الأسمر ما ذهب اليه من أن (الملحمة لا ترى في ديوانه الا في ذكر معارك سيف الدولة)^(٤). ومن عجب أن هذا ما ذهب اليه بلاشير في خلاصة بحثه، اذ ينعي على النقاد العرب الحاحهم على هذه الظاهرة في شعر أبي الطيب. ذلك أن أبا الطيب لم يستطع أن يرقى الى نوع من الشعر الملحمي الا في قصائده المرفوعة الى سيف الدولة^(٥).

حتى اذا ما زلّ محمد الأسمر وزعم أن المتنبي في الرثاء يمتاز عن الشعراء القدماء بالصعوبة التي تعترضه في اظهار حزنه، تابعه بلاشير في الزلل، واستشهد بنفس القصيدة التي استشهد بها الأسمر^(٦)، وهي ميمية أبي الطيب في رثاء جدته، وقد سبق أن وقفنا عندها، مناقشين حكم بلاشير، بما لا نرانا بحاجة الى تكريره.

وبعد، فأننا نخشى أن نوصم بالتحامل اذا نحن انتهينا - بعد كل ما سبق - الى القول: ان ما أصاب بلاشير من سيئة فمن نفسه، وما أصابه من حسنة فمن غيره، الا قليلا.

ان الدراسات العربية التي وضعت الاستشراق في الميزان وافراة، وهي متفاوتة القيمة، متباينة المنهج، ولكن معظمها لا يتصف بالشمول، وربما اكتفى بعضها بالرأي الشارد واللمحة العابرة. وهي اجمالا تسير في خطين متوازيين: خط الانتصار للاستشراق، والسير في ركابهم، والظلع وراءهم. وخط الازراء بكل عمل استشراقي، وان امتلك قدرا من الصواب. ويشمل كل خط تطرفا واعتدالا.

وفي هذا الاطار نجد من يهتم أساسا بمحاكمة النوايا، أو محاولة الكشف عن الخبيء من الأسباب الكامنة وراء الدرس الاستشراقي، كما نجد من يشغل نفسه أولا بتقويم مناد البحوث الاستشراقية، وابرار ما تنطوي عليه من أخطاء علمية، دون الوقوف كثيرا عندما قد يكمن وراء ذلك من صراع حضاري.

(٢) المكشوف: ع ٨٤

(١) Ibid:184

(٣) طه حسين: مع المتنبي: 345 Un poete arabe

(٤) المكشوف: ع ٨٥ - 317 Un poete arabe

(٦) المكشوف: ع ٨٥.

(٥) Un poete arabe:345

ويحاذي الخطين الغالبين خط ثالث، يسعى في هدوء الى تصحيح الاخطاء الاستشراقية.

ونستطيع ان نمثل للخط الأول بالناقد محمد مندور. ومن يراجع الفصل الذي خصصه هذا الناقد للمتنبى^(١)، من كتابه الشهير «النقد المنهجي عند العرب» يركف يسامح في آراء الاستشراق، ويتابع بلاشير حذوك النعل بالنعل، كما يقولون. بل هو يكتفي أحيانا بالترجمة عن بلاشير. بيد أن هذا الناقد - الذي عودنا على الاحتراس في بعض بحوثه - يزل زللا قبيحا حين يقنع بالترجمة ولا يكلف نفسه عناء التريث والتدبر والمراجعة، وتلك عاقبة العجلة.

فمن مظاهر الزلل أن الناقد يعرّب أسماء الاعلام العربية بعدما «عجمها» بلاشير، فاذا بها تحتفظ عند مندور بعجمتها، بل ربما تكون اكثر عجمة حين نعلم أن بلاشير يميز بين الحرف Q ويعني به حرف (القاف). وبين الحرف K الذي يرمز الى الكاف العربية، وهكذا دواليك. وهكذا يصبح أبو الحسن علي القمي^(٢) (علي الكومي) عند مندور^(٣).

كما صار أبو الوليد بن عيال الأندلسي^(٤)، عبد الواحد بن عيال^(٥). وصار الربيعي^(٦)، نسبة الى ربيعة، الرباعي^(٧).

ويقول بلاشير: (تزوج أبو العشائر أختاً لأبي فراس)^(٨). وقد جعلها مندور: (تزوج أبو العشائر بأخت سيف الدولة)^(٩). وذكر بلاشير (قانون) ابن سينا^(١٠)، فنسب مندور كتاب (القانون) لابن رشد^(١١). وأغرب مندور فجعل وفاة أبي الطيب عام ٣٥٥هـ! وهو تاريخ لم يقل به أحد من الرواة، بيد أن بلاشير ذكر ذلك مرة^(١٢) ثم تراجع عنه.

(١) الفصل الخامس: الخصومة حول المتنبى. ١٦١-٢٤٨.

(٢) Un poete arabe : 227

(٣) النقد المنهجي عند العرب (٢١٤). (٤) Un poete arabe: 197

(٥) النقد المنهجي عند العرب: ١٧٦. (٦) Un poete arabe: 241

(٧) النقد المنهجي عند العرب: ٣٤٧، ومثل هذا وقع من محمد حسن الوزاني حين عرب Ibn sldah (أي ابن سيده) بلفظة: ابن صيدح. راجع حرب القلم: ٨٧/٦.

(٨) Un poete arabe 142 (٩) النقد المنهجي عند العرب: ١٦٦.

(٩) Un poete arabe: 241 (١١) النقد المنهجي عند العرب: ٢٤٧.

(١٢) في بحثه عن (المتنبى والغرب الاسلامي). راجع (قضية النسب) من هذه الدراسة.

وأخيراً، فأننا لا نعرف لماذا كان مندور كلما روى قول أبي الطيب: (ان النفس غريب حيثما كانا) جعلها (ان الدليل غريب حيثما كانا)^(١).

ولا لماذا كان يورد قول أبي الطيب (لقد كنت أرجو أن أراك فاطرب) أبدا بنصب الفعل هكذا (فاطربا)^(٢). على الرغم من أن القافية مضمومة الروي.

ومن الذين ينتصرون للنهج الاستشراقي طه حسين. ولعل كتابه (مع المتنبي) يقوم دليلاً على ذلك، حتى ان صاحب (الرؤوس) حين تناول كتاب طه حسين بالنقد لاحظ أن (الدكتور يجمع وراء هؤلاء)^(٣) المستشرقين، فهو (أخذ في نقد المتنبي بأقوال العرب، وفي تاريخه بقول بلاشير وجبريلي)^(٤). وجعل محمود شاكر كتاب (مع المتنبي) «حاشية كبرى على ثلاثة كتب: أولها كتابي، (أي كتاب شاكر عن المتنبي) ثم كتاب الأستاذ عزام، ثم كتاب بلاشير عن المتنبي»^(٥)، والحق أن طه حسين، وان كان كتابه يكاد يكون في خطوطه الكبرى ترجمة لكتاب بلاشير، يجد في نفسه الجرأة أحيانا على اعلانه مخالفة بلاشير، بيد أن هذه المخالفة لم تكن في كثير من الأحيان تضر بالنتيجة التي كان قد وصل إليها بلاشير، وأراد تثبيتها في أذهان القراء. لقد رأينا بلاشير ينال من عروبة المتنبي، ويشكك في أرومته، ويراه مدعياً أصلاً في اليمن. ويعترض طه حسين على هذا الشك ويقول: «ولكني لا أفهم الشك في عروبة المتنبي، ما دامت القرائن تنسبه الى أم أعجمية، وما دام خصومه على كثرتهم وشدة بأسهم لم يفعلوا ذلك، وما دام هوينبثنا بأنه عربي صريح»^(٦)، فلماذا أثار طه حسين هذه القضية؟ انه يجيب: «فاعلم يا سيدي اني لم أثر هذه المناقشة الطويلة لأعرف أكان المتنبي عربياً أم أعجمياً، وانما أثرتها لأنتهي منها الى حقيقة يظهر أنها لا تقبل الشك، وهي أن المتنبي لم يكن يستطيع أن يفاخر بأسرته، ولا أن يجهر بذكر أمه وأبيه.

... ان شعور المتنبي الصبي بهذه الضعة أو بهذا الضعف من ناحية أسرته وأهله الأدنين قد كان العنصر الأول الذي أثر في شخصية المتنبي»^(٧) فالاعتراض هنا اذن لا معنى له، ما دامت النتيجة واحدة، وهي أن أبا الطيب كان مغمور النسب، بل

(١) النقد المنهجي عند العرب: ٢٠٢-٢٠٣.

(٢) نفسه: ١٧٩-٢٤١.

(٣) مارون عبود: الرؤوس ١٨٤.

(٤) المتنبي: ١/١٤٤.

(٥) نفسه.

(٦) نفسه: ١٨٧.

(٧) مع المتنبي: ٢١.

مغموز النسب. وإذا كان طه حسين يكرر تساؤلات بلاشير ويتابعه فيما وصل إليه^(١)، فانه لا يرى بأسا في أن يخالفه أحيانا^(٢).

ولكنه أحيانا كان يتسم باقدام محمود، حتى ليكاد يكشف عن عرج المنهج الاستشراقي، كقوله: «وقد يظن الأستاذ بلاشير أن المتنبي كان يفكر في السفر من بغداد الى حلب، ولكن غارة الروم على شمال الشام واقتحامهم حلب، واخراجهم سيف الدولة عنها واقامتهم فيها وقتا ما، كل هذا رد المتنبي عما كان قد عزم عليه. وكل هذه فروض لا يرجحها نص. بل لعل النصوص تباعد بينها وبين الحق»^(٣).

ولعل أقوى اعتراض يسوقه طه حسين ردا على بلاشير هو حين يعرض للصراع الذي كان قائما بين المسلمين والروم، اذ يصفه رأي بلاشير الذي لم يكن يرى في أبي الطيب غير شاعر مأجور يسعى الى ارضاء غرور أمير حلب الصغير، ويكشف صدق روميات المتنبي وحرارتها. ذلك بأن وصف الجهاد بين المسلمين والروم قديم، الا أن الشعراء الذين سبقوا أبا الطيب الى هذا الغرض، كأبي تمام والبحتري، كانوا ينصفون الجهاد (متأثرين بفنهم وحده، أو قل بفنهم وأملهم. وكان المتنبي يقول متأثرا بما يرى قبل كل شيء، ثم بالفن والأمل بعد ذلك)^(٤). فقد كان يشترك هو نفسه في الجهاد، ولذلك لم يكن في وصفه - كما زعم بلاشير - مسرفا ولا مفرطا، ولم يكن شعره في الجهاد غلوا. (فاذا نظر أبو الطيب فرأى دولة ضخمة كالدولة الاسلامية ساهية لاهية.. ثم رأى فتى عربيا قد ثبت مع من حوله من هؤلاء العرب الذين أقصوا عن ملكهم وردوا عن سلطانهم، لهذه الامبراطورية الضخمة، فحمى منها الثغور وذادها عن حوزة الاسلام، واقتحم عليها ملكها حتى أبعد في الغارة أحيانا، اذا نظر المتنبي فرأى هذا كله، وامتألت نفسه به اعجابا وتيتها فتغناه أروع غناء وأبقاه، أيمن أن يوصف بأنه مسرف أكثر يتجاوز الحق ويفسد التاريخ؟ كلا! انه لا يجاوز الحق ولا يفسد التاريخ بالقياس الى الذين لا يحسنون استنباط التاريخ من الشعر، ولا يفرقون بين مذاهب الشعراء ومذاهب المؤرخين)^(٥).

ومن هؤلاء الذين لا يحسنون استنباط التاريخ من الشعر، ان لم يكونوا اضراب بلاشير؟ بل من ذا الذي يجعل من منهجه «أن يغير التاريخ بخيله ورجله على الأدب

(١) نفسه: ٤٦-٤٧-٩٧-١٠٠-١٠٢-١٠٤.

(٢) نفسه: ٢٩٢-١٣٨-٥٧. (٣) نفسه: ٣٥٢.

(٤) نفسه: ١٧٣. (٥) نفسه: ١٧٦.

فيطغى عليه ويستبد بمصادره وموارده، فيمسي الأدب تاريخاً صرفاً، وحقل الأدب مستعمرة للتاريخ»^(١)، ان لم يكن بلاشير وأمثاله لا، بل ان ما يقدم هؤلاء يكون أحياناً أقرب الى الأساطير منه الى التاريخ. فما مرد هذا العوار؟ لعلنا نستطيع أن نؤكد أن من أسبابه ضعف الذوق الأدبي، أعني عجز المستشرقين عن ادراك خبايا وأسرار اللغة الشاعرة: العربية. ولعل هذا أمر اتفق عليه أنصار الاستشراق وخصومهم على السواء^(٢). ولكن الأمر لا يقف عند هذا الحد، بل هنالك أسباب تتعلق بالانتماء الحضاري، كما تتعلق بالأهواء، فتسبب الانحراف في الفهم أو الافهام.

يقول طه حسين: «نحن نستطيع أن نفهم عجز الأستاذ بلاشير عن أن يذوق جمال هذا الفن من شعر المتنبي، وأن نعلله وان لم يكن في حاجة الى تعليل، فجنسية الأستاذ واختلاف مزاجه وطبعه، وأخشى أن أذكر دينه أيضاً، كل هذا يجعل تأثيره بهذا النحو من شعر المتنبي قليلاً ضئيلاً، وربما جعله تأثيراً عكسياً، وربما دفع الأستاذ الى الغض من هذا الشعر والازدراء له. أما نحن فان هذا الشعر (شعر الجهاد) يثير في نفوسنا عواطف أخرى، ويستتبع فيها حركات لا تنتظر من نفس الأستاذ بلاشير وأمثاله من العلماء الأوربيين»^(٣).

(١) عمر فانخوري: الفصول الأربعة. دار الآفاق الجديدة - بيروت. ط ١ - ص ٥١.

(٢) ذكر بلاشير في كتابه (ص ٢٠٢) ما يلي: «منذ سنوات سألني طلبة مغاربة أن أشرح لهم قطعتين أو ثلاث قطع لشاعر الكوفة. وقد ابتسم بعضهم بصدق عند قراءة أبيات حسنة، في حين استطعت أن أدرك خيبة عند آخري أثناء قراءة شاعر لا يفهمونه الا بمساعدة الشراح. فاجابهم اذن كان مبنياً على رأي مسبق».

ويعلق مارون عبود على هذا بقوله: «ويقول الأستاذ بلاشير أن الطلبة المراكشيين سمعوا منه شرح ثلاث قصائد فضحكوا لمعانيها، أما أنا فراجع عندي أنهم انما ضحكوا لمنطق الأستاذ بلاشير». (الرؤوس: ٢٢٢-٢٢٣) ويقوي مارون عبود هذا بقوله: «ان بلاشير ألف كتاباً لبني جنسه الراغبين في تعلم العربية فرأيتهم يترجم لهم «مضى لسبيله» أي مات: *Il continua son chemin* (راجع ص ٣٥٢ من كتاب بلاشير المطبوع في بيروت)». الرؤوس: ٢٢٣ وهذا الذي ذكره مارون عبود، جازز جداً. وقد رأينا بعض زلل بلاشير عند حديثنا عن الترجمة. وقد رأيت مستعربة - يحتفي بها في العالم العربي - بجامعة باريس الثالثة تقرأ على طلبتها العرب قصيدة أبي تمام (قدك اثبأ ربيت في الغلواء) فتخطيء خطأ فاحشاً، بقراءتها: «أهيسُ أليسُ» هكذا: «أهيسُ أليسُ».

وعندما نبهتها الى بعض ذلك قالت بنوع من الاستخفاف: غير مهم. *Peu importe*.

(٣) مع المتنبي: ١٧٣-١٧٤.

ويوافق مارون عبود طه على هذا الا في أمر واحد، يقول: «قلت: للجنس والطبع تأثيرها. أما الدين في هذا الزمان فما أراه يفعل ما يخشاه الدكتور، واننا لنقرأ قول المتنبي: وبنى السفين له من الصليبان. فلا نثور كبطرس الناسك. ونمر بقوله: وأذل دينك سائر الأديان. معجبين بشاعر يحمس الأمير وجنوده وشعبه. أما ما أجده صراحة، الآن وكل أوان، فهو فهم هؤلاء المستشرقين لنصوص الادب العربي فهما كاملا، وخصوصا هذه التي شرحها أربعون عالما^(١). يعني ديوان أبي الطيب.

لقد قاس مارون عبود نفسه على نصارى الغرب، أو قاس نصارى الغرب على نفسه. وليس الأمر كذلك. فمارون عبود الماروني مذهباً، النصراني ديناً، ينتمي حضارياً للأمة العربية الاسلامية، وهو قد خبر هذه الحضارة وروحها، وبلغ اعجابه بها، وبالرسول ﷺ أن سمى ابنه (محمداً).

ولقد ميز الدارسون بين المسيحية الغربية والمسيحية الشرقية. ان المسيحية الغربية تظل في مجملها صليبية، وليس كذلك مسيحية الشرق، مع العلم أننا قد نجد بعض الاستثناء الفردي أو الجماعي عند هؤلاء وهؤلاء، وهو استثناء لا يلغي القاعدة بقدر ما يثبتها.

ان بلاشير كان يحس دائماً بانتمائه لحضارة الغرب وروحها المسيحية، في مقابل الحضارة الشرقية التي يظل الاسلام قلبها النابض. وليس بلاشير في هذا بدعاً بين المستشرقين، ولعل اكثر المستشرقين حرصاً على الروح المسيحية في أبحاثه، ل. ماسينيون الذي يسعى الى تذويب الديانات الابراهيمية الثلاث: اليهودية والمسيحية والاسلام، في اطار واحد هو اطار النصرانية، غافلاً أو متغافلاً عن الحقيقة الكبرى التي ينطق بها القرآن الكريم: ﴿وما كان ابراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً، وما كان من المشركين﴾^(٢).

ولو تتبعنا بحث بلاشير تتبعاً دقيقاً لوجدناه يكشف عن خبيثته، حتى ان القصص القرآني يغدو - عنده كما كان عند المشركين الأول - من أساطير الأولين^(٣).

فنحن اذن نسلم بما لفساد الذوق من أثر في النتائج المنحرفة، بيد أننا لا نستبعد

(١) الرؤوس: ٢١١.

(٢) آل عمران: ٦٧.

(٣) انظر مثلاً ما يقوله عن نبي الله صالح عليه السلام 63 Un poète arabe,

ما سوى ذلك من الأسباب الحضارية التي يظل الدين منها سببا بارزا.

وقد لاحظ بعض الدارسين أن بلاشير كان لا يني يطلق أحكاما تبدو شديدة السطحية، وكأنه يتعمد تشويه صورة ما يقرأ من شعر المتنبي «وهو في هذا واحد من اثنين:

١- اما أنه لم يتذوق الكلمة العربية حق تذوقها. . وذلك راجح عندنا جدا.

٢- واما أنه قد أدرك روعة ما يقرؤه وصدق مقال صاحبه، ولكنه كان يرفض - ميلا مع عصبية - أن يطلع القارئ الغربي بخاصة - بله العربي (١) على هذا الصديق...»^(١).

وهذا حق لا مرء فيه. ولكننا نعجب أن يسلم هذا الدارس بعد ذلك ببعض التخريجات الواهية والشروح الغربية لشعر أبي الطيب، مما يقوي المنظومة الفكرية الاستشراقية، ومن ذلك قول المتنبي:

أحاد أم سداس في أحاد ليلتنا المنوطة بالتنادي^(٢)

يقول السيوفي: «المعروف ما لرقم ٧ من الأهمية الرمزية عند الشيعة عموما، وربما استخدم المتنبي - هنا - هذا الرمز وهو يخاطب رجلا تنوخيا شيعيا، ولعله اسماعيلي، والمتنبي يريد استثارة اهتمامه بمخاطبته بما يعرفه»^(٣).

فهذا كله يبدو وكأن الدارس يستنبطه من الشطر الأول من البيت، ويذهب ذلك المذهب الغريب، مع العلم أنه ممن ينكرون القول بقرمطية المتنبي.

وليس هذا في حقيقة الأمر غير نسخ لفهم ماسينيون السقيم حين قال عن بيت المتنبي «انه بيت أرثماطريقي عجيب للغاية: $7=6+1$ »^(٤) وهذا يحيل في نظره الى الكواكب السبعة المذكورة في البيت التالي: بنات نعش. وقد علق طه حسين على هذا الرأي بقوله: «وهو رأي أقل ما يوصف به أنه طريف»^(٥) ورآه مارون عبود سماجة وبلادة^(٦)، وقد علقنا على هذا من قبل^(٧).

(١) العوامل السياسية في شعر المتنبي: ١٦-١٧.

(٢) العوامل السياسية: ٣١٦.

(٣) البرقوقي: ٧٤/٢.

(٤) مع المتنبي: ٨٥.

(٥) Mutanabbi devant le siècle ismaélien p.10.

(٦) رؤوس: ١٩٢.

(٧) راجع: قضية الثورة.

هذا وقد اكتفى بعض الدارسين بإشارات جزئية كما فعل صاحباً (المحصول الفكري عند المتنبي)^(١)، اذ اعتبراً ماسينيون متسرعا حينما جعل المتنبي قرمطياً، وكما فعل عزام في مواطن من كتابه^(٢).

بيد أن بعض التعقيبات كانت من املاء الاندفاع وعدم الحيطة. وقد نقل عصام السيوفي عن بلاشير، في ترجمته العربية، كلام الأصفهاني، فقال: «قال صاحب الواضح: (ثم لما نفّض غبار السفر واستراح، ركب الى عضد الدولة. فلما توسط الدار انتهى الى قرب السرير مصادمة! فقبل الأرض! واستوى قائماً وقال: شكرت مطية حملتني اليك، الخ...»^(٣) وقد علق على ذلك قائلاً: «لسنا نفهم سبب تصحيف بلاشير كلمة (مصادمة) بالميم العاطلة الى (مصادفة) بالميم المنقوطة. وكيف تكون (مصادفة) والمتنبي انما جاء - حسب رأي بلاشير - بطوعه واختياره عند عضد الدولة!»^(٤) قلت: هذا تسرع من الكاتب. وما كان ينبغي الحكم على بلاشير، في قضية كهذه، من خلال كتابه مترجماً، بل كان لا بد من العودة الى الأصل ليسلم التعليق، أو ليسلم صاحب التعليق من هذا التعليق.

ان بلاشير في النص الأصلي، لم يقل لا (مصادمة) بالميم العاطلة، ولا (مصادفة) بالميم المنقوطة! ولكنه قال ما ترجمته:

«ما ان دخل على عضد الدولة حتى تقدم مسرعاً، منتهياً الى مقربة السرير حيث يجلس عضد الدولة، فسجد معفراً جبينه بين يديه، وقال: شكرت مطية حملتني اليك».

« (1) Aussitot introduit, il s'avance rapidement jusqu' aupres

(2) du sarir ou se tenait Adod ad - Daula,

(3) se posterna jusqu'a terre et dit: Je remercie

(4) la monture qui m'a amene a vous.»^(٥)

(١) سهيل عثمان - منير كنعان: المحصول الفكري للمتنبي - دار الارشاد - بيروت - ط ١ - ١٣٨٩ - ١٩٦٩ م. ص ٢١.

(٢) ذكرى أبي الطيب بعد ألف عام: ٣٩-٤٢-٤٣-٤٤-٤٥-٤٦-٤٧-٤٨-٤٩-٥٠-٥١-٥٢-٥٣-٥٤-٥٥-٥٦-٥٧-٥٨-٥٩-٦٠-٦١-٦٢-٦٣-٦٤-٦٥-٦٦-٦٧-٦٨-٦٩-٧٠-٧١-٧٢-٧٣-٧٤-٧٥-٧٦-٧٧-٧٨-٧٩-٨٠-٨١-٨٢-٨٣-٨٤-٨٥-٨٦-٨٧-٨٨-٨٩-٩٠-٩١-٩٢-٩٣-٩٤-٩٥-٩٦-٩٧-٩٨-٩٩-١٠٠-١٠١-١٠٢-١٠٣-١٠٤-١٠٥-١٠٦-١٠٧-١٠٨-١٠٩-١١٠-١١١-١١٢-١١٣-١١٤-١١٥-١١٦-١١٧-١١٨-١١٩-١٢٠-١٢١-١٢٢-١٢٣-١٢٤-١٢٥-١٢٦-١٢٧-١٢٨-١٢٩-١٣٠-١٣١-١٣٢-١٣٣-١٣٤-١٣٥-١٣٦-١٣٧-١٣٨-١٣٩-١٤٠-١٤١-١٤٢-١٤٣-١٤٤-١٤٥-١٤٦-١٤٧-١٤٨-١٤٩-١٥٠-١٥١-١٥٢-١٥٣-١٥٤-١٥٥-١٥٦-١٥٧-١٥٨-١٥٩-١٦٠-١٦١-١٦٢-١٦٣-١٦٤-١٦٥-١٦٦-١٦٧-١٦٨-١٦٩-١٧٠-١٧١-١٧٢-١٧٣-١٧٤-١٧٥-١٧٦-١٧٧-١٧٨-١٧٩-١٨٠-١٨١-١٨٢-١٨٣-١٨٤-١٨٥-١٨٦-١٨٧-١٨٨-١٨٩-١٩٠-١٩١-١٩٢-١٩٣-١٩٤-١٩٥-١٩٦-١٩٧-١٩٨-١٩٩-٢٠٠-٢٠١-٢٠٢-٢٠٣-٢٠٤-٢٠٥-٢٠٦-٢٠٧-٢٠٨-٢٠٩-٢١٠-٢١١-٢١٢-٢١٣-٢١٤-٢١٥-٢١٦-٢١٧-٢١٨-٢١٩-٢٢٠-٢٢١-٢٢٢-٢٢٣-٢٢٤-٢٢٥-٢٢٦-٢٢٧-٢٢٨-٢٢٩-٢٣٠-٢٣١-٢٣٢-٢٣٣-٢٣٤-٢٣٥-٢٣٦-٢٣٧-٢٣٨-٢٣٩-٢٤٠-٢٤١-٢٤٢-٢٤٣-٢٤٤-٢٤٥-٢٤٦-٢٤٧-٢٤٨-٢٤٩-٢٥٠-٢٥١-٢٥٢-٢٥٣-٢٥٤-٢٥٥-٢٥٦-٢٥٧-٢٥٨-٢٥٩-٢٦٠-٢٦١-٢٦٢-٢٦٣-٢٦٤-٢٦٥-٢٦٦-٢٦٧-٢٦٨-٢٦٩-٢٧٠-٢٧١-٢٧٢-٢٧٣-٢٧٤-٢٧٥-٢٧٦-٢٧٧-٢٧٨-٢٧٩-٢٨٠-٢٨١-٢٨٢-٢٨٣-٢٨٤-٢٨٥-٢٨٦-٢٨٧-٢٨٨-٢٨٩-٢٩٠-٢٩١-٢٩٢-٢٩٣-٢٩٤-٢٩٥-٢٩٦-٢٩٧-٢٩٨-٢٩٩-٣٠٠-٣٠١-٣٠٢-٣٠٣-٣٠٤-٣٠٥-٣٠٦-٣٠٧-٣٠٨-٣٠٩-٣١٠-٣١١-٣١٢-٣١٣-٣١٤-٣١٥-٣١٦-٣١٧-٣١٨-٣١٩-٣٢٠-٣٢١-٣٢٢-٣٢٣-٣٢٤-٣٢٥-٣٢٦-٣٢٧-٣٢٨-٣٢٩-٣٣٠-٣٣١-٣٣٢-٣٣٣-٣٣٤-٣٣٥-٣٣٦-٣٣٧-٣٣٨-٣٣٩-٣٤٠-٣٤١-٣٤٢-٣٤٣-٣٤٤-٣٤٥-٣٤٦-٣٤٧-٣٤٨-٣٤٩-٣٥٠-٣٥١-٣٥٢-٣٥٣-٣٥٤-٣٥٥-٣٥٦-٣٥٧-٣٥٨-٣٥٩-٣٦٠-٣٦١-٣٦٢-٣٦٣-٣٦٤-٣٦٥-٣٦٦-٣٦٧-٣٦٨-٣٦٩-٣٧٠-٣٧١-٣٧٢-٣٧٣-٣٧٤-٣٧٥-٣٧٦-٣٧٧-٣٧٨-٣٧٩-٣٨٠-٣٨١-٣٨٢-٣٨٣-٣٨٤-٣٨٥-٣٨٦-٣٨٧-٣٨٨-٣٨٩-٣٩٠-٣٩١-٣٩٢-٣٩٣-٣٩٤-٣٩٥-٣٩٦-٣٩٧-٣٩٨-٣٩٩-٤٠٠-٤٠١-٤٠٢-٤٠٣-٤٠٤-٤٠٥-٤٠٦-٤٠٧-٤٠٨-٤٠٩-٤١٠-٤١١-٤١٢-٤١٣-٤١٤-٤١٥-٤١٦-٤١٧-٤١٨-٤١٩-٤٢٠-٤٢١-٤٢٢-٤٢٣-٤٢٤-٤٢٥-٤٢٦-٤٢٧-٤٢٨-٤٢٩-٤٣٠-٤٣١-٤٣٢-٤٣٣-٤٣٤-٤٣٥-٤٣٦-٤٣٧-٤٣٨-٤٣٩-٤٤٠-٤٤١-٤٤٢-٤٤٣-٤٤٤-٤٤٥-٤٤٦-٤٤٧-٤٤٨-٤٤٩-٤٥٠-٤٥١-٤٥٢-٤٥٣-٤٥٤-٤٥٥-٤٥٦-٤٥٧-٤٥٨-٤٥٩-٤٦٠-٤٦١-٤٦٢-٤٦٣-٤٦٤-٤٦٥-٤٦٦-٤٦٧-٤٦٨-٤٦٩-٤٧٠-٤٧١-٤٧٢-٤٧٣-٤٧٤-٤٧٥-٤٧٦-٤٧٧-٤٧٨-٤٧٩-٤٨٠-٤٨١-٤٨٢-٤٨٣-٤٨٤-٤٨٥-٤٨٦-٤٨٧-٤٨٨-٤٨٩-٤٩٠-٤٩١-٤٩٢-٤٩٣-٤٩٤-٤٩٥-٤٩٦-٤٩٧-٤٩٨-٤٩٩-٥٠٠-٥٠١-٥٠٢-٥٠٣-٥٠٤-٥٠٥-٥٠٦-٥٠٧-٥٠٨-٥٠٩-٥١٠-٥١١-٥١٢-٥١٣-٥١٤-٥١٥-٥١٦-٥١٧-٥١٨-٥١٩-٥٢٠-٥٢١-٥٢٢-٥٢٣-٥٢٤-٥٢٥-٥٢٦-٥٢٧-٥٢٨-٥٢٩-٥٣٠-٥٣١-٥٣٢-٥٣٣-٥٣٤-٥٣٥-٥٣٦-٥٣٧-٥٣٨-٥٣٩-٥٤٠-٥٤١-٥٤٢-٥٤٣-٥٤٤-٥٤٥-٥٤٦-٥٤٧-٥٤٨-٥٤٩-٥٥٠-٥٥١-٥٥٢-٥٥٣-٥٥٤-٥٥٥-٥٥٦-٥٥٧-٥٥٨-٥٥٩-٥٦٠-٥٦١-٥٦٢-٥٦٣-٥٦٤-٥٦٥-٥٦٦-٥٦٧-٥٦٨-٥٦٩-٥٧٠-٥٧١-٥٧٢-٥٧٣-٥٧٤-٥٧٥-٥٧٦-٥٧٧-٥٧٨-٥٧٩-٥٨٠-٥٨١-٥٨٢-٥٨٣-٥٨٤-٥٨٥-٥٨٦-٥٨٧-٥٨٨-٥٨٩-٥٩٠-٥٩١-٥٩٢-٥٩٣-٥٩٤-٥٩٥-٥٩٦-٥٩٧-٥٩٨-٥٩٩-٦٠٠-٦٠١-٦٠٢-٦٠٣-٦٠٤-٦٠٥-٦٠٦-٦٠٧-٦٠٨-٦٠٩-٦١٠-٦١١-٦١٢-٦١٣-٦١٤-٦١٥-٦١٦-٦١٧-٦١٨-٦١٩-٦٢٠-٦٢١-٦٢٢-٦٢٣-٦٢٤-٦٢٥-٦٢٦-٦٢٧-٦٢٨-٦٢٩-٦٣٠-٦٣١-٦٣٢-٦٣٣-٦٣٤-٦٣٥-٦٣٦-٦٣٧-٦٣٨-٦٣٩-٦٤٠-٦٤١-٦٤٢-٦٤٣-٦٤٤-٦٤٥-٦٤٦-٦٤٧-٦٤٨-٦٤٩-٦٥٠-٦٥١-٦٥٢-٦٥٣-٦٥٤-٦٥٥-٦٥٦-٦٥٧-٦٥٨-٦٥٩-٦٦٠-٦٦١-٦٦٢-٦٦٣-٦٦٤-٦٦٥-٦٦٦-٦٦٧-٦٦٨-٦٦٩-٦٧٠-٦٧١-٦٧٢-٦٧٣-٦٧٤-٦٧٥-٦٧٦-٦٧٧-٦٧٨-٦٧٩-٦٨٠-٦٨١-٦٨٢-٦٨٣-٦٨٤-٦٨٥-٦٨٦-٦٨٧-٦٨٨-٦٨٩-٦٩٠-٦٩١-٦٩٢-٦٩٣-٦٩٤-٦٩٥-٦٩٦-٦٩٧-٦٩٨-٦٩٩-٧٠٠-٧٠١-٧٠٢-٧٠٣-٧٠٤-٧٠٥-٧٠٦-٧٠٧-٧٠٨-٧٠٩-٧١٠-٧١١-٧١٢-٧١٣-٧١٤-٧١٥-٧١٦-٧١٧-٧١٨-٧١٩-٧٢٠-٧٢١-٧٢٢-٧٢٣-٧٢٤-٧٢٥-٧٢٦-٧٢٧-٧٢٨-٧٢٩-٧٣٠-٧٣١-٧٣٢-٧٣٣-٧٣٤-٧٣٥-٧٣٦-٧٣٧-٧٣٨-٧٣٩-٧٤٠-٧٤١-٧٤٢-٧٤٣-٧٤٤-٧٤٥-٧٤٦-٧٤٧-٧٤٨-٧٤٩-٧٥٠-٧٥١-٧٥٢-٧٥٣-٧٥٤-٧٥٥-٧٥٦-٧٥٧-٧٥٨-٧٥٩-٧٦٠-٧٦١-٧٦٢-٧٦٣-٧٦٤-٧٦٥-٧٦٦-٧٦٧-٧٦٨-٧٦٩-٧٧٠-٧٧١-٧٧٢-٧٧٣-٧٧٤-٧٧٥-٧٧٦-٧٧٧-٧٧٨-٧٧٩-٧٨٠-٧٨١-٧٨٢-٧٨٣-٧٨٤-٧٨٥-٧٨٦-٧٨٧-٧٨٨-٧٨٩-٧٩٠-٧٩١-٧٩٢-٧٩٣-٧٩٤-٧٩٥-٧٩٦-٧٩٧-٧٩٨-٧٩٩-٨٠٠-٨٠١-٨٠٢-٨٠٣-٨٠٤-٨٠٥-٨٠٦-٨٠٧-٨٠٨-٨٠٩-٨١٠-٨١١-٨١٢-٨١٣-٨١٤-٨١٥-٨١٦-٨١٧-٨١٨-٨١٩-٨٢٠-٨٢١-٨٢٢-٨٢٣-٨٢٤-٨٢٥-٨٢٦-٨٢٧-٨٢٨-٨٢٩-٨٣٠-٨٣١-٨٣٢-٨٣٣-٨٣٤-٨٣٥-٨٣٦-٨٣٧-٨٣٨-٨٣٩-٨٤٠-٨٤١-٨٤٢-٨٤٣-٨٤٤-٨٤٥-٨٤٦-٨٤٧-٨٤٨-٨٤٩-٨٥٠-٨٥١-٨٥٢-٨٥٣-٨٥٤-٨٥٥-٨٥٦-٨٥٧-٨٥٨-٨٥٩-٨٦٠-٨٦١-٨٦٢-٨٦٣-٨٦٤-٨٦٥-٨٦٦-٨٦٧-٨٦٨-٨٦٩-٨٧٠-٨٧١-٨٧٢-٨٧٣-٨٧٤-٨٧٥-٨٧٦-٨٧٧-٨٧٨-٨٧٩-٨٨٠-٨٨١-٨٨٢-٨٨٣-٨٨٤-٨٨٥-٨٨٦-٨٨٧-٨٨٨-٨٨٩-٨٩٠-٨٩١-٨٩٢-٨٩٣-٨٩٤-٨٩٥-٨٩٦-٨٩٧-٨٩٨-٨٩٩-٩٠٠-٩٠١-٩٠٢-٩٠٣-٩٠٤-٩٠٥-٩٠٦-٩٠٧-٩٠٨-٩٠٩-٩١٠-٩١١-٩١٢-٩١٣-٩١٤-٩١٥-٩١٦-٩١٧-٩١٨-٩١٩-٩٢٠-٩٢١-٩٢٢-٩٢٣-٩٢٤-٩٢٥-٩٢٦-٩٢٧-٩٢٨-٩٢٩-٩٣٠-٩٣١-٩٣٢-٩٣٣-٩٣٤-٩٣٥-٩٣٦-٩٣٧-٩٣٨-٩٣٩-٩٤٠-٩٤١-٩٤٢-٩٤٣-٩٤٤-٩٤٥-٩٤٦-٩٤٧-٩٤٨-٩٤٩-٩٥٠-٩٥١-٩٥٢-٩٥٣-٩٥٤-٩٥٥-٩٥٦-٩٥٧-٩٥٨-٩٥٩-٩٦٠-٩٦١-٩٦٢-٩٦٣-٩٦٤-٩٦٥-٩٦٦-٩٦٧-٩٦٨-٩٦٩-٩٧٠-٩٧١-٩٧٢-٩٧٣-٩٧٤-٩٧٥-٩٧٦-٩٧٧-٩٧٨-٩٧٩-٩٨٠-٩٨١-٩٨٢-٩٨٣-٩٨٤-٩٨٥-٩٨٦-٩٨٧-٩٨٨-٩٨٩-٩٩٠-٩٩١-٩٩٢-٩٩٣-٩٩٤-٩٩٥-٩٩٦-٩٩٧-٩٩٨-٩٩٩-١٠٠٠-١٠٠١-١٠٠٢-١٠٠٣-١٠٠٤-١٠٠٥-١٠٠٦-١٠٠٧-١٠٠٨-١٠٠٩-١٠١٠-١٠١١-١٠١٢-١٠١٣-١٠١٤-١٠١٥-١٠١٦-١٠١٧-١٠١٨-١٠١٩-١٠٢٠-١٠٢١-١٠٢٢-١٠٢٣-١٠٢٤-١٠٢٥-١٠٢٦-١٠٢٧-١٠٢٨-١٠٢٩-١٠٣٠-١٠٣١-١٠٣٢-١٠٣٣-١٠٣٤-١٠٣٥-١٠٣٦-١٠٣٧-١٠٣٨-١٠٣٩-١٠٤٠-١٠٤١-١٠٤٢-١٠٤٣-١٠٤٤-١٠٤٥-١٠٤٦-١٠٤٧-١٠٤٨-١٠٤٩-١٠٥٠-١٠٥١-١٠٥٢-١٠٥٣-١٠٥٤-١٠٥٥-١٠٥٦-١٠٥٧-١٠٥٨-١٠٥٩-١٠٦٠-١٠٦١-١٠٦٢-١٠٦٣-١٠٦٤-١٠٦٥-١٠٦٦-١٠٦٧-١٠٦٨-١٠٦٩-١٠٧٠-١٠٧١-١٠٧٢-١٠٧٣-١٠٧٤-١٠٧٥-١٠٧٦-١٠٧٧-١٠٧٨-١٠٧٩-١٠٨٠-١٠٨١-١٠٨٢-١٠٨٣-١٠٨٤-١٠٨٥-١٠٨٦-١٠٨٧-١٠٨٨-١٠٨٩-١٠٩٠-١٠٩١-١٠٩٢-١٠٩٣-١٠٩٤-١٠٩٥-١٠٩٦-١٠٩٧-١٠٩٨-١٠٩٩-١١٠٠-١١٠١-١١٠٢-١١٠٣-١١٠٤-١١٠٥-١١٠٦-١١٠٧-١١٠٨-١١٠٩-١١١٠-١١١١-١١١٢-١١١٣-١١١٤-١١١٥-١١١٦-١١١٧-١١١٨-١١١٩-١١٢٠-١١٢١-١١٢٢-١١٢٣-١١٢٤-١١٢٥-١١٢٦-١١٢٧-١١٢٨-١١٢٩-١١٣٠-١١٣١-١١٣٢-١١٣٣-١١٣٤-١١٣٥-١١٣٦-١١٣٧-١١٣٨-١١٣٩-١١٤٠-١١٤١-١١٤٢-١١٤٣-١١٤٤-١١٤٥-١١٤٦-١١٤٧-١١٤٨-١١٤٩-١١٥٠-١١٥١-١١٥٢-١١٥٣-١١٥٤-١١٥٥-١١٥٦-١١٥٧-١١٥٨-١١٥٩-١١٦٠-١١٦١-١١٦٢-١١٦٣-١١٦٤-١١٦٥-١١٦٦-١١٦٧-١١٦٨-١١٦٩-١١٧٠-١١٧١-١١٧٢-١١٧٣-١١٧٤-١١٧٥-١١٧٦-١١٧٧-١١٧٨-١١٧٩-١١٨٠-١١٨١-١١٨٢-١١٨٣-١١٨٤-١١٨٥-١١٨٦-١١٨٧-١١٨٨-١١٨٩-١١٩٠-١١٩١-١١٩٢-١١٩٣-١١٩٤-١١٩٥-١١٩٦-١١٩٧-١١٩٨-١١٩٩-١٢٠٠-١٢٠١-١٢٠٢-١٢٠٣-١٢٠٤-١٢٠٥-١٢٠٦-١٢٠٧-١٢٠٨-١٢٠٩-١٢١٠-١٢١١-١٢١٢-١٢١٣-١٢١٤-١٢١٥-١٢١٦-١٢١٧-١٢١٨-١٢١٩-١٢٢٠-١٢٢١-١٢٢٢-١٢٢٣-١٢٢٤-١٢٢٥-١٢٢٦-١٢٢٧-١٢٢٨-١٢٢٩-١٢٣٠-١٢٣١-١٢٣٢-١٢٣٣-١٢٣٤-١٢٣٥-١٢٣٦-١٢٣٧-١٢٣٨-١٢٣٩-١٢٤٠-١٢٤١-١٢٤٢-١٢٤٣-١٢٤٤-١٢٤٥-١٢٤٦-١٢٤٧-١٢٤٨-١٢٤٩-١٢٥٠-١٢٥١-١٢٥٢-١٢٥٣-١٢٥٤-١٢٥٥-١٢٥٦-١٢٥٧-١٢٥٨-١٢٥٩-١٢٦٠-١٢٦١-١٢٦٢-١٢٦٣-١٢٦٤-١٢٦٥-١٢٦٦-١٢٦٧-١٢٦٨-١٢٦٩-١٢٧٠-١٢٧١-١٢٧٢-١٢٧٣-١٢٧٤-١٢٧٥-١٢٧٦-١٢٧٧-١٢٧٨-١٢٧٩-١٢٨٠-١٢٨١-١٢٨٢-١٢٨٣-١٢٨٤-١٢٨٥-١٢٨٦-١٢٨٧-١٢٨٨-١٢٨٩-١٢٩٠-١٢٩١-١٢٩٢-١٢٩٣-١٢٩٤-١٢٩٥-١٢٩٦-١٢٩٧-١٢٩٨-١٢٩٩-١٣٠٠-١٣٠١-١٣٠٢-١٣٠٣-١٣٠٤-١٣٠٥-١٣٠٦-١٣٠٧-١٣٠٨-١٣٠٩-١٣١٠-١٣١١-١٣١٢-١٣١٣-١٣١٤-١٣١٥-١٣١٦-١٣١٧-١٣١٨-١٣١٩-١٣٢٠-١٣٢١-١٣٢٢-١٣٢٣-١٣٢٤-١٣٢٥-١٣٢٦-١٣٢٧-١٣٢٨-١٣٢٩-١٣٣٠-١٣٣١-١٣٣٢-١٣٣٣-١٣٣٤-١٣٣٥-١٣٣٦-١٣٣٧-١٣٣٨-١٣٣٩-١٣٤٠-١٣٤١-١٣٤٢-١٣٤٣-١٣٤٤-١٣٤٥-١٣٤٦-١٣٤٧-١٣٤٨-١٣٤٩-١٣٥٠-١٣٥١-١٣٥٢-١٣٥٣-١٣٥٤-١٣٥٥-١٣٥٦-١٣٥٧-١٣٥٨-١٣٥٩-١٣٦٠-١٣٦١-١٣٦٢-١٣٦٣-١٣٦٤-١٣٦٥-١٣٦٦-١٣٦٧-١٣٦٨-١٣٦٩-١٣٧٠-١٣٧١-١٣٧٢-١٣٧٣-١٣٧٤-١٣٧٥-١٣٧٦-١٣٧٧-١٣٧٨-١٣٧٩-١٣٨٠-١٣٨١-١٣٨٢-١٣٨٣-١٣٨٤-١٣٨٥-١٣٨٦-١٣٨٧-١٣٨٨-١٣٨٩-١٣٩٠-١٣٩١-١٣٩٢-١٣٩٣-١٣٩٤-١٣٩٥-١٣٩٦-١٣٩٧-١٣٩٨-١٣٩٩-١٤٠٠-١٤٠١-١٤٠٢-١٤٠٣-١٤٠٤-١٤٠٥-١٤٠٦-١٤٠٧-١٤٠٨-١٤٠٩-١٤١٠-١٤١١-١٤١٢-١٤١٣-١٤١٤-١٤١٥-١٤١٦-١٤١٧-١٤١٨-١٤١٩-١٤٢٠-١٤٢١-١٤٢٢-١٤٢٣-١٤٢٤-١٤٢٥-١٤٢٦-١٤٢٧-١٤٢٨-١٤٢٩-١٤٣٠-١٤٣١-١٤٣٢-١٤٣٣-١٤٣٤-١٤٣٥-١٤٣٦-١٤٣٧-١٤٣٨-١٤٣٩-١٤٤٠-١٤٤١-١٤٤٢-١٤٤٣-١٤٤٤-١٤٤٥-١٤٤٦-١٤٤٧-١٤٤٨-١٤٤٩-١٤٥٠-١٤٥١-١٤٥٢-١٤٥٣-١٤٥٤-١٤٥٥-١٤٥٦-١٤٥٧-١٤٥٨-١٤٥٩-١٤٦٠-١٤٦١-١٤٦٢-١٤٦٣-١٤٦٤-١٤٦٥-١٤٦٦-١٤٦٧-١٤٦٨-١٤٦٩-١٤٧٠-١٤٧١-١٤٧٢-١٤٧٣-١٤٧٤-١٤٧٥-١٤٧٦-١٤٧٧-١٤٧٨-١٤٧٩-١٤٨٠-١٤٨١-١٤٨٢-١٤٨٣-١٤٨٤-١٤٨٥-١٤٨٦-١٤٨٧-١٤٨٨-١٤٨٩-١٤٩٠-١٤٩١-١٤٩٢-١٤٩٣-١٤٩٤-١٤٩٥-١٤٩٦-١٤٩٧-١٤٩٨-١٤٩٩-١٥٠٠-١٥٠١-١٥٠٢-١٥٠٣-١٥٠٤-١٥٠٥-١٥٠٦-١٥٠٧-١٥٠٨-١٥٠٩-١٥١٠-١٥١١-١٥١٢-١٥١٣-١٥١٤-١٥١٥-١٥١٦-١٥١٧-١٥١٨-١٥١٩-١٥٢٠-١٥٢١-١٥٢٢-١٥٢٣-١٥٢٤-١٥٢٥-١٥٢٦-١٥٢٧-١٥٢٨-١٥٢٩-١٥٣٠-١٥٣١-١٥٣٢-١٥٣٣-١٥٣٤-١٥٣٥-١٥٣٦-١٥٣٧-١٥٣٨-١٥٣٩-١٥٤٠-١٥٤١-١٥٤٢-١٥٤٣-١٥٤٤-١٥٤٥

يمثل الخط المناهض للاستشراق كل المناهضة خير تمثيل كل من محمود محمد شاكر وأنور الجندي .

أما الجندي فلا يقف ليضع أيدينا على مواطن الزلل، وإنما يكتفي بإطلاق الأحكام العامة على النهج الاستشراقي برمته، كقوله:

«أما بلاشير، في كتابه عن المتنبي الذي أصدره عام ١٩٢٨^(١)، فإنه يحمل على هذا الشاعر حملات عنيفة ويهاجم كل من كتب عنه في العصر الحديث.

وقد جرت كل محاولات بلاشير وماسينيون وفون كريمر ودوساس (دوساسي) من منطق الحق على مكانة هذا الشاعر عند العرب وعند الأدباء المعاصرين، اذ يعتبره العرب أبين منطقاً عن الشخصية وأشدّهم اعتزازاً بها وتقديراً لها وسعياً لإبانتها على حدّ تعبير محمود محمد شاكر، ولا شك أن حملات المستشرقين على المتنبي تدخل في باب اعلاّتهم وتقديرهم للمنحرفين في تاريخ الأدب العربي، ممن أولوهم اهتماماً كبيراً أمثال شعراء الأغاني»^(٢).

قد لا تخلو هذه الأحكام من وجهة، إلا أن المنهج المتبع فيها قاصر عن اقناعنا بها اقناعاً يقوم على الدرس والكشف والتحليل. وعلى العكس من ذلك يقوم محمود محمد شاكر مثلاً للناقد العالم المدقق المتبع خبايا القضايا والخفايا، محتكماً إلى احاطة ذكية بالتاريخ، وذوق أدبي رفيع في فهم النصوص، وجلد على البحث كبير. ولكنه قد يشوب كل ذلك أحياناً بسخرية لاذعة وتجريح جهير. ولعل غيخته على الحق كانت تدفعه إلى نوع من العنف والشدة والصرامة، ولا سيما حين يسمع كلاماً ماسينيون: «إن الطلاب الشرقيين الذين يأتون إلى فرنسا يجب أن يلونوا بالمدينة المسيحية»^(٣).

فاذا نحن تجاوزنا بعض الأحكام المطلقة في حق المستشرقين،^(٤) وجدنا شاكر

(١) كذا والصواب: ١٩٣٥.

(٢) خصائص الأدب العربي - دار الكتاب اللبناني - بيروت، دار الكتاب المصري - القاهرة - د. ت. ص: ٢٤٤.

(٣) Revue Dieu vivant n 4, pp7ss. ونقلها محمود شاكر كتابه: أباطيل وأسمار - مطبعة المدني - د. ت. ص: ٢٥٥.

(٤) انظر أباطيل وأسمار ٣٨٢ - المتنبي: ١٠٩/١.

يوفق الى تصحيح ما يقع فيه الاستشراق من اخطاء، وان كان يمزج ذلك - كما أشرنا آنفا، بشيء من السخرية القاسية. وهاك مثلاً:

«ثم يقول هذا الأعجمي أيضاً- يعني بلاشير- مادة «بدر الخرشني» من دائرة المعارف الإسلامية: بدر الخرشني، أمير يرجح (يا سلام!!) أنه من أهل خرشنة... ويعرف أحياناً (لا يا شيخ) بنسبة ربما كانت أسطورية (يا لطيف) ! وهي (بدر بن عمار الأسدي) صاحب الخليفة القاهر... الخ...»

ويعلق قائلاً: «اللهم اغسل حويتي - اي اثمى - وتقبل توبتي، فان الاستاذ عزام قد أوقعني في اثم كبير بنقل هذا الخلط الخبيث الى كتابي هذا. وأنا لا أشك لحظة أن الاستاذ عزام قد استقذر هذا الكلام كما استقذرت، ولذلك لم يذكره في كتابه، لا ناقلاً ولا معلقاً ولا ناقداً ولا مصححاً، وعلة ذلك معروفة، وهو أن هذا الجيل من الأساتذة كان لا يملك الا أن يقف خاشعاً مخبتاً بين يدي (العلماء المستشرقين)!! الخ...»^(١)

ثم يبدأ بعد هذا في تصحيح (تخاليط) بلاشير، كما قال. ولا يقف نقد شاكر عند ما يتعلق بالمضمون فحسب، بل هو يتناول المنهج أيضاً، في بعض الأحيان. واستمع الى قوله: «ولكن بلاشير يقول انه من (المحتمل) أن يكون المتنبي قد اتصل ببعض القرامطة، ثم (يرجح) أن هذا الاتصال لم يترك أثراً في حياته وشعره لحدائثة سنه، فلما استولى عليها الدكتور طه استبد بها، وتملكها تملك المالك لما يملك، تصرف فيها بحقه وحق الملك، فجعل (المحتمل) يقينا لا شك فيه!! وجعل هذا الاتصال الذي لم يترك أثراً في حياته وشعره عند (بلاشير) اتصالاً كان له أكبر الاثر وأبينه وأوضحه في حياة المتنبي.»^(٢)

فهو هنا يضع يده على أصول (المنهج الاحتمالي) الذي يبدأ بطرح القضية في دائرة (الاحتمال) لتتدرج بعد ذلك في مراقبي (البحث العلمي)، دون سند علمي غالباً، لتصبح في مرتبة اليقين.

(١) المتنبي: ١٢٢/١.

(٢) المتنبي: ١٥٦/٢.

الفصل السادس

الاستشراق بين العلم والايديولوجيا

لعلنا مدعوون في البداية، الى محاولة تحديد مصطلحي العلم والايديولوجيا، على الرغم مما يكتنف هذا التحديد من صعوبة، فهذا هو السبيل القويم لتحديد علاقة الاستشراق بكل من العلم والايديولوجيا.

يذهب بعضهم الى أن العلم (مستغن عن التعريف)^(١)، ومع ذلك اختلف في تعريفه اختلافا كبيرا.

قد يميز بين لفظ (العلم) بصيغة المفرد، معرفاً ب (ال)، وبين هذا اللفظ نكرة (علم) أو معرفاً بالاضافة (علم الطبيعة - علم الحساب الخ...) أو بصيغة الجمع تعريفاً وتنكيراً (علوم - العلوم).

فالصيغة الاولى دالة على الاطلاق، يراد بها العلم حاق العلم، وهي بذلك صفة لا يجوز اسنادها، على الحقيقة، لغير الباري عز وجل. في حين يسقط الاطلاق عن الصيغة الثانية، فتصبح محدودة بمجال معين، من خواصها النسبية، فاذا نحن استعملنا الصيغة لا الاولى في حق المخلوق، كان بسبيل المجاز.

بيد أن هذا التمييز لا يسعفنا كثيراً في تحديد المراد، ولذلك نستعرض فيما يلي بعض التعريفات:

العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق الواقع. وقال الحكماء: هو حصول صورة الشيء في العقل. والأول أخص من الثاني.^(٢)
وقيل: العلم هو ادراك الشيء ومعرفة على ما هو به.^(٣)

(١) الجرجاني: التعريفات ص ٨٢.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه - الكليات: أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني الكندي - دمشق - ١٩٨٢ ج ٣/٢٠٤.

والعلم ينقسم الى قسمين : قديم وحادث ، فالعلم القديم هو القائم بذاته تعالى ، ولا يشبه بالعلوم المحدثثة للعباد .

والعلم المحدث ينقسم الى ثلاثة أقسام : بديهي وضروري واستدلالي .^(١) والبديهي ما لا يحتاج فيه الى مقدمة ،^(٢) كالعلم بوجود نفسه ، وأن الكل أعظم من الجزء . وضروريه بالعكس ، ولو سلك فيه بعقله فانه لا يُسَلَك ، كالعلم الحاصل بالحواس الخمس .^(٣)

والاستدلالي ، ويسمى النظري ، هو ما احتاج الى التأمل ، والنظر في الدليل ، كادراك أن العالم حادث ، المحتاج الى النظر في قولك : العالم متغير ، وكل متغير حادث .^(٤) وقد يراد بالعلم مجرد الملكة ، والافتقار على فهم قضايا علم من العلوم ، أي التهيؤ القريب المختص بالمجتهد ، وهو ملكة يقتدر بها على إدراء الأحكام الجزئية ، وهو شائع عرفا ، بخلاف التهيؤ البعيد فانه حاصل لكل أحد ، فلا يطلق العلم عليه ،^(٥) فان قيل : مالك عالم في الفقه ، فالمراد أن له ملكة تعينه على فهم مسائله ، لا أنه يعرف كل قضية فيه .

وقد يستعمل (العلم) بمعنى (المعلوم) كقوله عليه الصلاة والسلام : « تعلموا العلم » فان العلم ههنا بمعنى المعلوم .^(٦) كما قد يراد بالعلم مطلق الادراك ، لا ادراك النسبة التصديقية فقط كما هو اصطلاح بعض الأصوليين .^(٧)

والعلم يقال لادراك الكلي أو المركب . والمعرفة تقال لادراك الجزئي أو البسيط ، ولهذا يقال (عرفت الله) دون (علمته)^(٨) . ومن العلم قطعي وظني ، ومنه ثابت ومتغير . ولا يصح أن يطلق على الحقيقة لفظ (العلم) الا على ما كان قطعيا ثابتا ، ولكننا نتجاوز أحيانا فنطلق لفظ (العلم) على ما كان ظنيا غير قطعي ، متغيرا غير ثابت ، ونحن نعلم أن الله تعالى يقول : ﴿ وما يتبع أكثرهم الا ظنا ، ان الظن لا يغني من الحق شيئا ، ان الله عليم بما يفعلون ﴾^(٩) ومن القطعي ما أخبر به الرسول ﷺ ولكن احاديث رسول الل

(١) التعريفات : ٨٣ .

(٢) التعريفات : ٨٣ - الكليات : ٢٠٤/٣ . (٣) الكليات : ٢٠٤/٣ .

(٤) شرح القويسني على متن السلم في المنطق للأخضري - طبعة البايع الحلبي بمصر - ١٣٧٩ = ١٩٥٩ - ص ١١ .

(٥) الكليات : ٢١٣/٣ .

(٦) نفسه : ٢٠٥/٣ .

(٧) شرح القويسني : ١٠ .

(٨) الكليات : ٢٠٥/٣ .

(٩) يونس : ٣٦ .

من جهة التحمل ، منها ما هو قطعي ومنها ما هو ظني . والقطعي منها هو المتواتر ، اذ « ان للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق ، ولأجله أفاد التواتر القطع »^(١) ونتائج بعض العلوم قطعية ثابتة ، كالرياضة مثلاً ، فنحن نقول : $(4=2+2)$. وهي نتيجة علمية تعتمد الاستقراء ، ومن هنا أفادت القطع . ولكننا نعلم أن هذا الاستقراء ناقص ، ومن هنا يظل القطع احتمالاً لا على سبيل الإطلاق الثابت^(٢)

وقد ينصرف الذهن عند إطلاق ألفاظ مثل (العلم) و (العلمية) و (المنهج العلمي) الى ما يسمى عادة : العلوم الحقة : Les sciences exactes تميزها لها عن العلوم الانسانية ، وكأن هذه العلوم الأخيرة ليست كذلك الا من باب المجاز ، ولذلك يكثر الحديث عن سبل تحويل العلوم الانسانية في مناهجها ونتائجها الى ما يضمن لها صرامة ودقة تلحقانها ببقية العلوم ، وان كانت هذه الغاية ، عند بعض الدارسين ، محوطة بالمخاطر .

يقول رينيه ويليك : « ان كلمة science (علم) في الانكليزية أخذت تدل على العلوم الطبيعية ، وتدل على تقليد ما تتبعه العلوم الطبيعية من طرق البحث ، وما تزعمه لنفسها من قدرات ، وهي دلالات يحسن بالدراسات الادبية أن تتفادها لأنها مضللة . »^(٣)

ان العلوم الطبيعية ، في طرق بحثها ونتائجها ، ليست منزهة عن الخطأ كما قد يظن ، وهذا يعني أن « النسبية » هي التي تظل متحركة في مختلف العلوم .

(١) الشاطبي : الموافقات - دار المعرفة - بيروت - د . د . ٣٦/١ .

(٢) تقول بنت الشاطبي : « واعتماد الاستقراء الناقص عند تعذر الاستقراء الكامل ، يقوم على أساسين من العموم ، والاحتمية أو الاطراد . ومعنى العموم : أن ما صدق على قدر كاف من أفراد النوع في ظروف معينة يصدق على عموم أفراد النوع في الظروف المماثلة ، فما صدق على قدر كاف من الحديد أو الماء أو الراد ، يوم أو الانسان يصدق على عموم نوعه في الظروف المماثلة .

ومعنى الاطراد : أنه متى وجدت الأسباب لظاهرة ما ، نشأ عنها حتماً وجود المسبب ، يطرد ذلك في القوانين العلمية ولا يتخلف . فمتى ثبت أن مادة تنصهر في درجة حرارة معينة ، اطراد انصهارها متى وصلت الحرارة الى درجتها المحددة . فاذا تخلف القانون ، لم يقل أصحاب المنهج العلمي بالشذوذ أو المصادفة ، وانما يردون التخلف الى سبب ما ، كخطأ ما في التجربة أو قصور في التطبيق أو نقص في تحقق الظروف المماثلة ، أو الى سبب اخر مجهول يقتضي التتبع حتى يصل الى سر التخلف ، أو الى ظاهرة جديدة تخضع للفحص والتجربة ، لعلها تصل الى قانون علمي يعتدل القانون الأول أو ينسخه : « مقدمة في المنهج ١٩٧١ ص ص ٦٠-٦١ .

(٣) مفاهيم نقدية ، ترجمة د . محمد عصفور (عالم المعرفة : ٤١٠) ص ٨ .

ومع ذلك فقد حاول العلماء، قديما وحديثا، شرقيين وغربيين، تحديد مجموعة من القواعد المشتركة بين سائر العلوم، أو استنباط مجموعة من الصفات والخصائص التي ان توافرت كان العلم علما، فان انتقضت، أو انتقض بعضها، سقطت عن العلم صفته.

ولعل علماء أصول الفقه، كانوا أشد العلماء المسلمين حرصا على التمييز الدقيق لتلك الخصائص والصفات.

لقد تحدث الامام الشاطبي عن أصول الفقه، فبين أنها في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة الى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي. (١) كما تحدث عن أنواع الأدلة، وميز فيها بين ما هو عقلي، وما هو عادي، وما هو سمعي. (٢) كما أكد أنه «إذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد بعضها بعضا، صارت بمجموعها مفيدة للقطع». (٣)

وتحدث عن أنواع العلم، فبين أن «من العلم ما هو من صلب العلم، ومنه ما هو ملح العلم، لا من صلبه، ومنه ما ليس من صلبه ولا ملحه، فهذه ثلاثة أقسام» (٤) فأما القسم الأول، الذي هو من صلب العلم، فهو الأصل والمعتمد، والذي عليه مدار الطلب واليه تنتمي مقاصد الراسخين، وذلك ما كان قطعيا أو راجعا الى أصل قطعي. (٥)

وخواص هذا العلم ثلاث، بهن يمتاز عن غيره: (٦) احداها العموم، والاطراد، (٧) وهما معنى قولنا: لا تختلف ولا تتخلف، وذلك صفة الحكم العقلي، والثانية الثبوت من غير زوال. فلعلك لا تجد فيها بعد كمالها نسخا. والثالثة كون العلم حاكما لا محكوما عليه بمعنى كونه مفيدا بعمل يترتب عليه مما يليق به. فكل علم حصل له هذه الخواص الثلاث فهو من صلب العلم. فأما الخاصية الأولى والثانية، فمما يقع الاجماع حولهما دون جدال، اذ من خاصيات العلم العموم والاطراد، والثبوت. فان تخلف عنصر من هذه العناصر قدح في العلم.

وأما الخاصية الثالثة فهي مما أكدته علماء الاسلام، استنادا الى أصول الدين،

(١) الموافقات: ٢٩/١. (٢) نفسه: ٣٤/١.

(٣) نفسه: ٣٧/١. (٤) نفسه: ٧٧/١.

(٥) نفسه (٦) نفسه: ٧٩-٧٨/١.

(٧) يراجع قول بنت الشاطبيء السابق الذكر.

من ضرورة اقتضاء العلم العمل^(١) حتى «قال بعض الأدباء: قلب لفظ العمل عن لفظ العلم تنبيهها على أنه من مقتضاه»^(٢) والعمل يعم أعمال القلوب والجوارح^(٣). فهذا بعض ما أورده علماء الاسلام عن مفهوم العلم.

ومن علماء الغرب المعاصرين الذين اهتموا بابرار مميزات العلم، ميشيل ماركوفيتش في بحثه عن (العلم والايديولوجية)^(٤).

لقد قرر هذا الباحث أنه «من الضروري لتحديد مفهوم العلم تحديدا دقيقا، التمييز بين نوعين من العبارات اللغوية: نوع تفصح فيه العبارات عن مصالح وأهواء ومثل لفرد أو طائفة اجتماعية. وهذا الفرق لا يمكن مراقبته من الخارج بيسر عن طريق الصيغة اللغوية للعبارات.

فكلا النوعين يفصحان في صيغة الحال التقريرية وكأنهما يشبان شيئا معطى من الوجهة الموضوعية أو شيئا ينبغي أن يتحقق بالضرورة. كل ما نحصل عليه من الناحية الموضوعية في هذا المجال وفي أحسن الاحوال هو الامكان فقط»^(٥)

وهذا يعني أنه لا ينبغي أن نخدع بزخرف القول الذي يوحي وكأنه يحمل وراءه حقيقة علمية، بل لا بد أن نكون على حذر عظيم. ولكن هذا الحذر لا ينفع ما لم نتحصن بمجموعة من الأسس والقواعد التي تمكننا من التمييز بين الحق والباطل. وهكذا أجمل ماركوفيتش تلك القواعد في أربع خواص هي خواص العلم:^(٦)

١- ان الذي يطبع المنهاج العلمي بطابع خاص، أن كل معرفة علمية تعتمد في أساسها على حوادث يمكن لجميع الناس أن يشتركوا في ملاحظتها، ويتأكدوا من صحتها وصدقها (الظاهرة الفيزيائية مثلا).

٢- ان نتائج المعرفة العلمية يجري التعبير عنها في لغة بيّنة متقنة، يأخذ فيها معنى كل لفظة تحديده الدقيق وصياغته الكاملة.

(١) انظر مثلا لذلك كتاب الخطيب البغدادي: اقتضاء العلم العمل. تحقيق محمد ناصر الدين الألباني - المكتب الاسلامي - بيروت - ط ٣ - ١٣٨٩ - ولا سيما الأحاديث الواردة في أن المرء لا يكون عالما حتى يكون متعلما عاملا، ص ٢٣ وما بعدها.

(٢) الكليات: ٢١٤/٣.

(٣) الكليات: ٢١٣/٣ - الموافقات: ٩٩/١.

(٤) العلم والايديولوجية: ترجمة أحمد السطاتي. منشورات أقلام، السلسلة الثقافية، ١٩٧٣/١. وقد نشر البحث في المجلة اليوغوسلافية الفصلية:

Les problemes actuels du socialisme. n 55 (oct. dec. 1959)

(٦) نفسه: ١٨-٢٠.

(٥) نفسه: ١٣-١٤.

٣- الخاصة الثالثة للمنهج العلمي هي المنطق الصارم الذي يطبع سائر الأحكام، والتماسك الذي يربط مختلف النتائج .

٤- الميزة الرابعة، ولعلها أهم ميزة، هي أن النتائج العلمية تستمد قيمتها بالدرجة الأولى من صدق تنبؤاتها على تجارب لاحقة في جميع أطوار تطبيقاتها الفعلية . . وهكذا يخلص الباحث بعد عرض هذه الخصائص، الى اعطاء تعريف يراه تعريفا أدق لمفهوم العلم: «العلم منظومة من القضايا والنظريات قابلة للتواصل جماعيا، متماسكة نظريا، قابلة للتطبيق عمليا، تصف وتشرح ظواهر الواقع الموضوعي»^(١).

يتبين ان التعريف الذي قدمه ماركوفيتش، والخصائص التي ميز بها العلم، كل ذلك لا غبار عليه، حين يتعلق الأمر بالعلوم التجريبية، اذ هو يركز على (الحوادث) و (التجارب) و (التطبيقات الفعلية) و (الواقع الموضوعي).

وربما كانت هناك بعض السمات التي تنطبق على كل العلوم، فيلتقي فيها مع تعريفات علماء الاسلام، ومن ذلك ضرورة التعبير عن المعرفة العلمية بلغة بيّنة دقيقة متقنة، ومن هذا القبيل حكم المنطقة بأن التعاريف تصان عن المجاز، لما فيه من الباس وايهام. ومن ذلك أيضا ضرورة قبول النتائج العلمية للتطبيق العملي .

ومع ذلك تظل بعض العلوم، كالعلوم الانسانية، منفصلة من قيود تلك التعريفات . بيد أنه لا بد من الاعتراف بأن وضع تعريف دقيق للعلوم الانسانية، أشد صعوبة وأكثر تعقيدا من وضع تعريف للعلوم الحقة . ذلك بأن تلك العلوم متصلة بالانسان ذاته، (الانسان ذلك المجهول) كما يقول كاريل . وان «من بين ما يميز العلوم الانسانية اليوم أن علميتها لا زالت موضع نقد خارجي وداخلي على السواء»^(٢) ومع ذلك فاننا نعتقد أن (علمية) العلوم الانسانية لا تتوقف على نجاحها أو اخفاقها في تطبيق مناهج العلوم الحقة، اذ أن طبيعة الاختلاف القائم بين موضوع العلوم الانسانية وبقية العلوم يقتضي اختلافها في المناهج كذلك، ولا بد لكل علم من أن يصطنع لنفسه منهجا يلائم طبيعته، مع العلم أن الاستفادة من المناهج المختلفة غير محظورة .

وانه لا بد لعلم من العلوم، اذا اراد أن يكون من (صلب العلم) بتعبير الشاطبي، أن يكون انسانيا، أعني: كونيا، يستجيب لمطامح الانسان في كل مكان، ويقبل أن

(١) نفسه .

(٢) محمد وقيدى : العلوم الانسانية والايديولوجيا - دار الطليعة - بيروت - ط ١ - ١٩٨٣ .

يستدل على سلامته وصدق نتائجه، طبقاً للأدوات والمميزات التي يملكها الانسان، في كل مكان، كما أنه لا بد من أن يتوافر على قدر من الصرامة التي ينبغي أن تستمد أصالتها من الأدلة المنطقية، لا من النزعة التسلطية للباحث. (١)

أما الايديولوجيا فهي أكثر استعصاء على التعريف، والاختلاف بين الدارسين حولها كبير. ومع ذلك فإنه يمكن من خلال معارضة الآراء استنباط الخصائص المشتركة بين جملة من التعاريف.

ظهرت كلمة ايديولوجيا Ideologie أول مرة عام ١٧٩٦م، في فرنسا على يد الفيلسوف الفرنسي دوتراسي Destutt de Tracy (١٧٥٤-١٨٣٦)، عضو الاكاديمية الفرنسية. وفي عام ١٨٠١م اصدر هذا الفيلسوف كتابه: الايديولوجيا. (٢)

ومعناها القريب الذي يدل عليه اسمها هو: علم الأفكار. ولكن لفظ (الايديولوجيا) اكتسب - عبر التاريخ - مجموعة من المعاني غير الثابتة. وقد استفادت الماركسية، منذ تأسيسها، من هذا المصطلح وأعطته لبوسا خاصا. فهي عند ماركس وانجلز ترسم صورة ناقصة ومشوهة للعلائق الواقعية السائدة في المجتمع. (٣)، وتلك أولى خصائصها الاساسية. أما الخاصية الثانية للفكر الايديولوجي، عند ماركس وانجلز، «فهي عدم الوعي الواضح بالدوافع الكامنة وراء الأفكار التي يطرحها، ثم عدم الوعي بطبيعة الأفكار من حيث هي أفكار تحددها شروط متصلة بالوضعية المادية السائدة في مجتمع الانسان الذي يفكر.

ان الايديولوجيين يخلقون ضلالات نوعية في المجتمع الذي يعيشون فيه، ويضفون عايتها طابع المثالية والخلود، ثم يعتنقون هذه الضلالات عن صدق وبنية طيبة. (٤) وهكذا تمثل الايديولوجيا، عند ماركس وانجلز، نوعا من الوعي الغلوطن الذي يتحول الى اغلوطة، ولكن عن حسن نية.

(١) يقول عبد الوهاب محمد المسيري: «ولو سقط علم من العلوم الانسانية فعلا في النسبة المحضة، ولم يساعدنا على - الحكم - (حتى تتحول المعرفة الى فعل فاضل)، فإنه يتحول الى تجربة جمالية أو تمرين ذهني، ولكن العلم الذي يقفز الى الحكم دون تفهم للمنطق الداخلي للأحداث هو علم تجريدي ينحون نحو الاطلاق. وبالتالي يفقد صفة العلم.» الايديولوجية الصهي للنية - سلسلة عالم المعرفة: ٦١- ص ١٨٠.

(٢) Petit Robert, dictionnaire universel des noms propres. 519.

(٣) العلم والايديولوجية: ٢٥. (٤) نفسه: ٢٦.

أما لينين فقد جعل الايديولوجيا مرادفة للنظرية أو المذهب، وميز بين الايديولوجية العلمية وغيرها قائلا: «ان كل ايديولوجيا تخضع لشروط من الوجهة التاريخية، بيد أن كل الايدولوجية علمية (خلافا للايديولوجيا الدينية) تقابل في جميع الأقوال (؟) الحقيقة الموضوعية والطبيعة المطلقة.»^(١)

انا نلاحظ هنا أن تعريف لينين للايديولوجية العلمية تعريف ايديولوجي، وليس تعريفا علميا، باعتبار الايديولوجيا تقوم باضفاء طابع مثالي على الواقع، ومحتواها كلمات سياسية لا تعكس العلائق الحقيقية بأمانة،^(٢) وباعتبارها أيضا توضح ما ينبغي أن يكون،^(٣) اذ كيف يمكننا أن نسلم بأن (موضوع ما) تخضع للتحويلات المستمرة تمثل الحقيقة الموضوعية والطبيعة المطلقة؟

ثم ان هذه الصيغة المركبة (الايديولوجيا العلمية) مضللة الى حد بعيد لأنها تجمع بين حدين متضاربين أو - على أقل تقدير - متباينين، وذلك بأن الايديولوجيا، كما يرى كليفورد جيرتز «تستمد قوتها من مقدرتها على الاحاطة بالحقائق الاجتماعية، وعلى صياغتها صياغة جديدة، والتعبير عنها بلغة تستعصي على لغة العلم.»^(٤) بل ان بعضهم يرى أن الايديولوجيا هي «الافكار اللامجدية، باعتبارها أفكارا تعارض الاتجاه السببي المجدي»^(٥)، ولذلك وجدنا بعض الماركسيين يرفض المفهوم الماركسي للايديولوجيا، باعتبارها تصويرا مشوها للواقع الاجتماعي، ويطالب بتخليص العلم، وعلم الاجتماع خاصة، من اسار الايديولوجيا.^(٥)

وقد استعرض المسيري في مؤلفه عن (الايديولوجية الصهيونية)، في اطار التعريف بالايديولوجيا، جملة من المفاهيم، وحللها منتهيا الى القول: «ولعل السمة الأساسية المشتركة بين كل التعريفات هي أن كل التصورات المطروحة، ترى أن ثمة علاقة مركبة بين الايديولوجيا والواقع، فهي لا تعكسه فحسب، بل تحاول تسويغه أيضا. والواقع ليس مجرد واقع اجتماعي مادي، وانما واقع اجتماعي نفسي وروحي، بل انه ليس مجرد واقع فحسب، وانما هو أيضا تطلعات وآمال. ولعل هذا يفسر ظاهرة

(١) نفسه : ٣٠.

(٢) نفسه : ٤٥-٤٦.

(٣) نفسه : ٣٧.

Clifford Geertz, Interpretation of Culture: Selected Essays

(٤)

New York: Basic Books, 1973, P:218.

(عن كتاب : الايديولوجية الصهيونية - عالم المعرفة : ٦١ - ص ١٨٦).

(٦) نفسه : ٣٤.

(٥) العلم والايديولوجية : ٣٢.

اعوجاج الفكر الايديولوجي .^(١)

ومن هنا نستطيع أن نفصل بين العلم والايديولوجيا، فالتائج العلمية قادرة على أن تفرض نفسها على الناس جميعا، وان صادمت الاهواء، وعارضت الرغبات : (ومع ذلك فان الأرض تدور).

وأما الايديولوجيا فهي بحاجة الى تحصين مواقعها باسم العلم، والموضوعية، ولكنها مع ذلك لا تفلح في ترسيخ نتائجها بصفة مطلقة. بل ان الايديولوجيا قد تعرقل - باسم العلم - مسيرة الانسان الفكرية، وقد لاحظ الباحث الماركسي ماركوفيتش أنه (باسم الايديولوجية الماركسية نفرض على الكتاب أن لا يرسموا سوى الجوانب المضيئة من الحياة السوفياتية، وأن يشيدوا بالأبطال الايجابيين والبناء، ونطالب الموسيقيين بالتخلي عن لغة الموسيقى الحديثة والعودة الى تشايكوفسكي)^(٢) ولذلك نتساءل: (كيف يمكن للعلم والفن أن يزدهرا اذا كان عليهما أن يخضعا للسياسة اليومية من الناحية المبدئية).^(٣)

ولكل ما سبق، لا نستطيع أن نجعل (الايديولوجيا) مرادفة للعقيدة، أو المذهب. قد لا يكون المستبد، أو المتسلط، أو المستعمر، بحاجة الى (العلم) لتحقيق سطوته، وتنفيذ أهوائه، اذ أن من شأن (العلم) ان يهذب النفوس، ويملأ القلوب خشية علوية: ﴿انما يخشى الله من عباده العلماء﴾^(٤)، ولكنه بحاجة الى (ايديولوجيا) تسند مواقفه، وتسوغ شططه.

ان المحتوى الاثني المركزي، الذي كان يمثل لب الدراسات الاستشراقية، يفسر لنا الطبيعة الايديولوجية للمنجزات العلمية التي كانت تقدمها تلك الدراسات. وان دعوى (تمدين) الشعوب المستعمرة لمما يقوي ذلك التفسير.

يقول ج. لكلرك: (ليست الايديولوجية أكثر من تبشير يدعي الاخلاق والعلم).^(٥) ان مؤلفات علماء الغرب، سواء منهم اولئك الذين عكفوا على الذات الغربية، من أمثال رينان، واولئك الذين اتخذوا الشرق مجالا معرفيا، أعني المستشرقين، ولا سيما في القرن التاسع عشر والنصف الأول من هذا القرن، لتمثل، في جلاء، العجز الفادح عن تخطي الاثنية المركزية.

(١) الايديولوجية الصهيونية: ١٨٥. (٢) (٢٢١) العلم والايديولوجية: ٤٠.

(٣) نفسه.

(٥) الانثربولوجيا والاستعمار. ترجمة جورج كتورة معهد الانماء العربي، بيروت، ط١. ١٩٨٢

انه نفس المنطق الذي عبر عنه في جلاء، كارادوفو، وهو يدعو الى دمج شعوب المغرب العربي في الحضارة الاوروبية.

واذا كانت الايديولوجيا تختلف عن العلم في أنها تتجاوز دراسة ما هو كائن الى التبشير بما ينبغي أن يكون، استنادا الى أسلوب دعائي، مباشر حيناً، وإيحائي حيناً آخر، يتقنع بقناع العلم، فإننا نستطيع أن نحدد بوضوح المنحى الايديولوجي في التركيز، عند دراسة المتنبي، على جوانب معنية، والدفع بها وجهة تناسب مع أهداف المرحلة الاستعمارية الغربية.

وهكذا لم يكن تناول ظاهرة الاحساس العميق بالعروبة تحت عنوان (العرقية)، يرمي الى دراسة موضوعية لظاهرة تاريخية تجسدت في شاعر عربي، مع الكشف عن أسبابها العميقة، بقدر ما كانت تهدف الى تفسير الحضارة الاسلامية برمتها تفسيراً عرقياً، يصور النزعة التسلطية للجنس العربي، قديماً وحديثاً، تحت ستار روحي ثقافي، وهو تفسير يسعى الى تعضيد العناصر المفرقة لكيان موحد، وذلك عن طريق اصفاء الطابع البطولي، على نزوع الحرية، الذي تجلى عند أعراق تأبّت على الدوبان والخضوع للتسلط العربي، كالبربر في المغرب والأكراد والقوقازيين في المشرق.^(١)

واذا كان المستشرق يلاحظ أن النزاع العرقي في الاسلام قد انتهى الى شعور مسلمي البلاد المفتوحة، والعربية خاصة، بأنهم عرب صليبة، كما هم عرب ثقافة، فإنه يرى من مهمته تعرية الواقع التاريخي لنزاع موهوم، حتى يجد له متنفساً في الواقع المعاصر.

واذا كان من طبيعة المنهج الفيلولوجي الالتزام بالدقة والأمانة باعتباره يقوم أساساً على معالجة النص القديم بطريقة تساعد على تقريبه الى المعاصرين، فإن هذا المنهج - كما ظهر على يد المستشرقين - لم يكن يسلم من الزلل حين يخرج من الوصف الى الحكم الذي لا يستند الى الدراسة المتأنية بقدر ما يستند على هشاشة الاهواء، وفي هذا الاطار وحده نستطيع أن نفهم الحكم الاستشراقي الذي ظل يتردد طوال قرنين من الزمان، والذي يقول: «ان المكانة التي يحتلها المتنبي لا تعود الى قيمته الأدبية بقدر ما تعود الى فساد ذوق أمته».

(١) يراجع بحث لسيرف عن (الدلالة العرقية عند المتنبي) ويقارن بما ذهب اليه أ. ميكال في كتابه: الاسلام حضارته. ص ٧٨.

وهكذا يبدو أن القول: «إن صاحب المنهج الفيلولوجي، لا ينتهي الى نتيجة صريحة بل يترك الباب مفتوحاً»^(١) ليس سليماً في كل الأحوال.

وحتى في حال توافر هذا الشرط، فإنه منهج لا يخلو من زلل. «قد يبدو من الناحية (العلمية) أن هذا المنهج منهج سليم لأنه «شديد الاحتياط» لا يستسلم للتخمينات ولا للفرضيات. . . ولكن هذه (المزايا) لا تلبث أن تتوارى أمام المساوئ المترتبة عنها، هذا فضلاً عن أن للمنهج الفيلولوجي عند المستشرقين خلفية ايديلوجية خاصة. لنؤكد أولاً أن النظرة التجزئية التي يصدر عنها ويعتمدها هذا المنهج تمارس عدواناً خطيراً على النصوص، وبالتالي على فكر صاحب النص وذلك عندما تفتته وتقتل الحياة في سياقه، وتنزع منه ما تريد لتلقي بالباقي في سلة المهملات»^(٢).

ومما لا شك فيه أن الاستشراق في القرن العشرين، لاحظ ما في الأحكام الاستشراقية التقليدية من هشاشة ومناقضة لأبسط قواعد الموضوعية، مما يجعلها غير مقبولة إطلاقاً، عند بعض الغربيين أنفسهم، فضلاً عن الشرقيين، وذلك مما يفقدها رسالتها، ولذلك سعى الى تعديل تلك النظرة المفرطة في عدوانيتها. وهكذا، فبدلاً من أن نحكم على أمة بكاملها بفساد الذوق ينبغي الاعتراف بأن كل أمة أقدر من سواها على الحكم على شعرائها. وهكذا يكون من المناسب أن نقر بأن (المتنبي بمواهبه الكلامية الرائعة، وبعظمة عبقريته الشعرية، وبحياته الرومنطيقية، وبعيوبه نفسها، ليستحق كل الاستحقاق المكانة المرموقة التي ما برح يشغلها في تاريخ الشعر العربي).^(٣) ثم إن (المكانة الممتازة التي يحتلها المتنبي في الشعر العربي اذن، لم تكن مغتصبة).^(٤)

ومع ذلك فإن المعضلة المقلقة، بالنسبة للمستشرق، المعضلة التي تستعصي على الحل، هي (المركز الذي يجب ان نمنحه في الشعر العالمي لشاعر من القرون الوسطى لا يبرح، حتى اليوم موضع الاعجاب من المغرب الأقصى الى الهند).^(٥)

ومن جديد تتسلط (المركزية) التي تقيس كل شيء الى ذاتها، وتحدد قيمته انطلاقاً من درجة اثتلافه واختلافه الى الذات - المركز.

(١) محمد عابد الجابري: الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية ٣٢٥/١ (راجع التعريف بالكتاب المتضمن هذا المقال في ص ٢٧٧).

(٢) نفسه.

(٣) ١٧ Mut. et les raisons de sa gloire. الترجمة العربية: ٧٣.

(٥) Ibid 320

(٣) un poete arabe, 346

ومن جديد أيضا، يأبى المستشرق على الناقد الشرقي أن يقوم الشاعر الشرقي، فيسلبه ما وهبه منذ قليل. ذلك بأن الناقد الشرقي مسكون بالأهواء والرغبات التي تجعله غير قادر على الحكم النزيه. (وهنا، أكثر من أي مكان آخر نشعر بأن الفكر الشرقي لا يمكن أن يولينا أية فائدة، اذ ليس بمقدور أناس يعجبون بأبي الطيب لدواع قومية أكثر من إعجابهم به لأسباب أدبية أن ينيلونا الجواب المقنع.)^(١).

ومن هنا فالناقد العربي انما يكشف لنا ذاته أكثر مما يعرفنا بشخصية المتنبي وشعره. ان أعمال النقاد العرب لا تجعلنا نحس بالأسباب «العاطفية» التي تحجب أثر شاعر الكوفة الى الشرق في الوقت الحاضر. واذا أردنا التخصيص قلنا ان العقاد والمازني وجبير والأسمر يطلعوننا بدقة على الأهواء الوطنية والقومية التي يغتبطون بإيجادها في أقوال ماح سيف الدولة. وهم بخلاف ذلك عاجزون عن بسط الأسباب «الأدبية» الخالصة بهم، تلك التي تجعلهم يتحمسون لبعض أبيات المتنبي. «^(٢) وهذا يعني بوضوح أن الزمام النقدي ينبغي بأن يسلم الى المستشرق، ليقود النقد حيث يشاء.

ولكن هذا المنهج خطير، وتنبع خطورته من أنه يجوز لنا بنفس المنطق أن نرد كل نقد يتخذ صاحبه أدب أمته موضوعا للدراسة. وهكذا تسقط دراسة تين عن (لافونتين) ودراسة أندريه جيد عن (هنري ميشو) وكتابات لانسون عن (بوالو) و (كورني) و (فولتين). بل ان كل نقد يسقط أصلا، ما دام كل نقد يتوجه أساسا الى أدب ينتمي معه الى نفس المحيط اللغوي.

لعل من مظاهر هيمنة الايديولوجيا على الدراسات الاستشراقية اسلوب الانتقاء الذي يبحث عن الظواهر الشاذة في تاريخ الاسلام، ليضيف عليها سمة البطولة، ويعتبرها ممثلة روح حضارة الاسلام. وتقوم كتابات ماسينيون شاهدا قويا على هذا الاسلوب، فهو يختار «الشخصيات القلقة»، ويسعى في دراستها، الى البحث عن جذور تميزها داخل المحيط الأري (فارس - اليونان).

وقد اهتم الاستشراق، بصفة عامة، بالمذاهب الشيعية على حساب المذهب السني، باعتبارها مذاهب (مهمشة) ومضطهدة، الا أنها فاعلة في مجرى تاريخ الاسلام.

(١) Ibid

(٢) Un poete arabe, 320 - المكشوف: ٨٥٤.

وقد رأينا ماسينيون يدرس التشيع ، حتى قبل ظهور التشيع ، مذهباً واضح المعالم في السياسة والاعتقاد ، حين تناول بالدراسة شخصية سلمان الفارسي ، وأضفى عليها ملامح غنوصية .^(١) ومنذ اختار الحلاج موضوعاً لدراساته ، وقع تحت تأثير هذا الصوفي الذي عرف كيف يشبع رغبات ماسينيون المسيحية .

ومعلوم أن الحلاج قتل أوائل القرن الرابع (٣٠٩هـ) . ولعل هذا مما شجع المستشرق الفرنسي على البحث عن المظاهر (الحلاجية) في هذا القرن ليصل الى أنه القرن الاسماعيلي للاسلام .

ولما كان أبو الطيب المتنبى من أعظم ممثلي هذا العصر ، كان لا بد من أن يبحث له عن جذور وأسباب تصله بالاسماعيلية خاصة ، والباطنية عموماً ، فجعل منه قرمطياً . لن نعود الى الحديث عن أدلة ماسينيون ومناقشتها ، فذلك أمر فرغنا منه في موضعه ، ولكننا نريد الآن مناقشة هذه الصفة (الاسماعيلية) التي وسم بها القرن الرابع . وستترك الحديث لمستعرب فرنسي معاصر .

يقول اندريه ميكال :

«ان العلاقات السياسية والمذهبية بين القرامطة والفاطميين غير معروفة تماماً ، الا أن تأثيرهما المتبادل وتنافسهما ونجاحهما الذي لا ينكر جعل لويس ماسينيون يطلق على القرن الرابع / العاشر تسميته المشهورة «القرن الاسماعيلي للاسلام» . وهذا صواب بلا شك ، الا أن هذه القلاقل والمعارك لا ينبغي أن تنسينا واقع السنين ومؤسستهم الكبرى : الخلافة العباسية ، ومهما أثير حولها من جدل سياسي أو ديني فانها ستظل قوة ترابط روحي هائلة وترمز الى الاسلام في اجمالها حتى أجهز عليها الغزو الخارجي الذي قام به المغول وسقطت بغداد عام ١٢٥٨/٥٦٥ .

ولأن السنية - هذه السنية التي أهمل المستشرقون الغربيون دراستها لفترة طويلة - لن تكف عن رد توجيه الضربات ، وقد راحت تقدم فرقها الدعائية من الدعاة والقصاصين في مواجهة نظام الدعاة الشيعيين وخاصة الاسماعيليين ، وفي مقدمة الصفوف كان محاربو السنة المجاهدون من الحنابلة الذين كانوا متداخلين أيضاً بين

(١) سلمان الفارسي والبواكير الروحية للاسلام في ايران - بحث منشور ضمن كتاب (شخصيات قلقة في الاسلام) دراسات ألف بينها وترجمها عبد الرحمن بدوي - ط ٢ - ١٩٦٤ - القاهرة - ص ص .

سكان المدن وكانوا من القوة بحيث استطاعوا القضاء على أي محاولة انشقاق عن شرعية الأمة. (١)

لقد كان ميكال لينا في اعتراضه على ماسينيون، حين رأى أن ما ذهب إليه ماسينيون (صواب بلا شك). كما رأيناه لينا مع أستاذه بلاشير، رغم مخالفته له في بعض الأمور. ومع ذلك لا تخفى علينا الإدانة المبطنة لمنهج انتقائي يغض الطرف، بإصرار، عن تيار كان قويا في القرن الرابع، هو تيار أهل السنة.

لم يكن المعتزلة شيعة، ولكن الشيعة وجدوا في الاعتزال من المبادئ والأصول ما يقوي مذهبهم. ولم يتخلف الزيدية من الشيعة، وهم أكثر فرقهم اعتدالا، عن الاستفادة من الاعتزال، حتى أن رأس المذهب زيد بن علي «تلميذ في الأصول لواصل بن عطاء الغزال الأثغ رأس المعتزلة ورئيسهم، مع اعتقاد واصل أن جده علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، في حروبه التي جرت بينه وبين أصحاب الجمل وأهل الشام ما كان على يقين من الصواب، وأن أحد الفريقين منهما كان على الخطأ لا بعينه. فاقبس منه الاعتزال، وصارت أصحابه كلهم معتزلة. (٢)

ولكن أهم فترة في تاريخ المعتزلة كانت من سنة ١٠٠ الى سنة ٢٥٥ هـ (٣)، بل ان نكبتهم وأفول نجمهم بدأ مع المتوكل الذي أعلن سنة ٢٣٤ ابطال القول بخلق القرآن. (٤)

ولئن كان الاعتزال لم يضمحل بعد تلك الفترة، لقد خفت صوته. وكانت نكبة الاعتزال الكبرى من الداخل، عندما تحول أحد أئمتهم، أعني أبا الحسن الأشعري (٢٧٠-٣٣٠)، من الاعتزال الى مذهب أهل السنة، وهو «يمثل الموجة الجديدة التي أتت في عهد المتوكل تهاجم المعتزلة وتنصر المحدثين وأهل السنة، وهو ليس الا معبرا عن ميول عصره، وصدى لصوت زمانه. (٥)

وقد كان لأبي الحسن الأشعري تلاميذ، عاشوا في القرن الرابع، ونصروا مذهب أهل السنة، ومن هؤلاء المقربين الى أبي الحسن، ابن مجاهد، وأبو الحسن الباهلي البصري، وأبو الحسن الطبري، وبندار بن الحسن الشيرازي المتوفى سنة ٣٥٣ هـ. (٦)

(١) الاسلام وحضارته: ١٤٠-١٤١.

(٢) الملل والنحل: ١٥٥/١. (٣) ضحى الاسلام: ٩٠/٣.

(٤) نفسه: ١٩٨/٣. (٥) ظهر الاسلام: ٣٩/١.

(٦) السيد أحمد صقر في مقدمته لكتاب الباقلاني: اعجاز القرآن - ط ٣ - دار المعارف بمصر -

ومن الذين كانوا يحضرون مجلس أبي الحسن الباهلي، أبو بكر الباقلاني وأبو اسحق الاسفراييني وابن فورك. ^(١) ولعل الباقلاني كان من أشد العلماء انتصارا لأهل السنة في القرن الرابع، وقد ظهرت مواقفه في قلب البلاط الشيعي: بلاط البويهيين. فقد استدعى عضد الدولة، ممدوح المتيني، أبا بكر الباقلاني إلى بلاطه، وكان قد لاحظ خلو مجلسه من أهل السنة، فناظر الباقلاني علماء البلاط البويهي فأفحمهم، فأعجب به عضد الدولة، ثم دفع إليه ابنه صمصام الدولة، ليعلمه مذهب أهل السنة، فعلمه وألف له كتاب التمهيد. ^(٢) وهذا موقف غريب من سلاطين عرفوا بتشيعهم وعداوتهم لأهل السنة، ولعل طبيعة العلاقة القائمة بينهم وبين شيعة الفاطميين تجلو بعض غوامض هذه الظاهرة. فقد كان الفاطميون يرون أنفسهم أحق الناس بالخلافة، ولذلك اجتهدوا في الدعوة إلى خلع الخليفة العباسي، إلا أن البويهيين كانوا يخالفونهم في ذلك. وترى فوقية حسين محمود «أنهم كانوا يريدون خليفة مسلوب القوى لتحقيق لهم السيطرة عليه، ولذلك لم يعملوا على خلع الخليفة العباسي، غير أنهم، وإن كانوا أبقوا على الخليفة السني، إلا أنهم عملوا على التنكيل به وبأتباعه». ^(٣)

وإذا كان أبو الحسن الأشعري، كما يرى أحمد أمين، معبرا عن ميول عصره، وصدى لصوت زمانه، وإذا عرفنا أن مذهبه قد وجد له أنصارا من العلماء الأفاضل في القرنين الرابع والخامس، كالباقلاني (المتوفى عام ٤٠٣هـ) والجويني (٤١٩-٤٧٨هـ) والغزالي (٤٤٥-٥٠٥هـ)، وإذا عرفنا أيضا أن الرد على ضلالات الباطنية قد عرف نشاطا واسعاً في القرن الرابع، كمؤلف الباقلاني «كشف الأسرار، وهتك الاستار، في الرد على الباطنية» وكتاب اسماعيل بن أحمد البستي: «كشف أسرار الباطنية»، وكتاب أبي الحسن الملقب «التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع»، بالإضافة إلى مؤلفات القرن الخامس التي من أهمها كتاب الغزالي: «فضائح الباطنية، أو: المستظهري»، نؤكد لنا أنه ينبغي إعادة النظر فيما ذهب إليه ماسينيون.

(١) نفسه: ١٨.

(٢) نفسه: ٢٠-٢٤.

(٣) الجويني، امام الحرمين (سلسلة أعلام العرب: ٤٥) ط ٢ - ١٩٧٠ - ص ٣٢.

ولا يغرننا أن الباطنية أصابوا بعض الفوز حين أنشأوا لهم بعض الإمارات، كإمارة هجر، فإن الفاطميين أنفسهم، وقد أقاموا ملكهم الشيعي في إفريقية اضطروا إلى التبرؤ جهارا من أعمال القرامطة، كإفسادهم في بيت الله الحرام، وترويع الحجيج. ^(١) فإن لم يكن ذلك اعتقادا منهم، فقد فعلوه تقية، حتى لا يغضبوا الرأي العام السني الذي كان يسود بلاد الاسلام.

ليس من المحذور قطعا تناول الحركات الشاذة في تاريخ الاسلام بالدراسة، ولكن الدراسة العلمية وتجنب مزالق الدعاية الايديولوجية، تقضي بعدم اخضاع المطرود للشاذ في الحكم. الا أننا نرى أنه في الوقت الذي قام فيه بعض فلاسفة الغرب بإشرون بانهيار الغرب، من أمثال شبنكلر وتوينبي، حاول ماسينيون إنقاذ العالم الغربي من الانهيار بالبحث عن الايمان المسيحي المفقود، عبر شخصيات اسلامية، كالحلاج الذي لم يكن يرى فيه الاستشراق غير صورة جديدة من صور المسيح. ^(٢) فكيف يمكن الفصل بين العلم والايديولوجيا في الاستشراق؟ وبتعبير آخر: كيف يمكن تخليص الاستشراق من هيمنة الروح الاستشراقية؟ أيمن اعتبار أعمال أندريه ميكال، وميشل سورا M. Seurat وجيل كيبيل J. Kepel بداية نهاية النزعة الاستشراقية؟ لا يبدو ذلك يقينا، وإن كانت بعض ملامح التحول ظاهرة.

فالدراسات الاستشراقية المعاصرة تسعى إلى التخلص من هيمنة (الاستشراق التقليدي) رؤية ومنهجها، بيد أنها لا تلبث أن تصاب بين الحين والحين ببعض الانتكاس. ^(٣)

إن الإلحاح على أن «العربية لغة النخبة» ^(٤)، رغم الإقرار بأن القرآن الكريم «زاد اللغة نبلا» ^(٥)، والدعوة إلى تجاوز مساوئ الاستشراق التقليدي، عن طريق الاهتمام باللهجات المحلية. ^(٦) كل ذلك يضع رغبة الاستشراق في التحرر من قيوده القديمة موضع ريب.

(١) انظر حوادث سنة ٣١٧ في ابن الأثير، وابن كثير، وفوات الوفيات: ٢/ ٥٩-٦٢.

(٢) لم تغب هذه المقارنة حتى عن «التيار المعتدل» في الاستشراق. راجع كتاب أ. ميكال (الاسلام وحضارته: ٢٠٨).

(٣) من ذلك الحكم على القصص القرآني بأنه ضرب من الأساطير، كما رأينا ذلك عند بلاشير، وهو مما نجد ذيلوله باقية إلى الآن. راجع أ. ميكال: الاسلام وحضارته. ص ص ٤٥، ٤٦، ٤٨، الخ...

(٤) G - Wiet: La littérature arabe, 12

(٦) D. Reig: OP. cit

(٥) الاسلام حضارته: ٦٨.

لقد رأى بعض الدارسين أن نهاية الاستشراق تتطلب «هجومًا أساسيًا على الجذور النظرية والمعرفية للكتابة الاستشراقية التي تخلق التقليد القديم حول الاستبداد الشرقي والمجتمعات الفسيفسائية و(المدينة المسلمة)»^(١).

ويرى باحث آخر «أن الجواب على الاستشراق ليس الاستغراب»^(٢)، إلا أنه لم يقدم لنا بعد هذا النفي اقتراحًا ما، لتجاوز الاستشراق: وهنا ينبغي التمييز بين الاستغراب Occidentalisme والتغريب Occidentalisation

إن التغريب يعني تذويب الشرق في الغرب، ومن هنا نفهم كيف كان التغريب هدفًا من أهداف الاستشراق، ومن هنا نفهم أيضًا كيف أن دعاة التغريب من الشرقيين لم يكونوا في معظمهم غير «مستشرقين شرقيين» من أمثال السيد أحمد خان في الهند^(٣)، وطه حسين في مصر^(٤) ومن تابعهم من المعاصرين من أمثال حسن حنفي ومحمد أركون.

أما الاستغراب فهو ما يقابل الاستشراق، وهو يعني اتخاذ الغرب حضارته مجالًا معرفيًا، يرصد من أجل الدراسة والتحليل.

بيد أن الاستغراب، إن كان مجرد فعل للاستشراق، قد يحمل سيئاته، فينطلق من منطلقات عدائية، تغشي الأبصار وتحجبها عن الحق. ويبقى ما يسميه مالك بن نبي «تعايش الثقافات». وما سماه كارودي من بعد «حوار الحضارات»، طريقًا قد يكون مأمون العثار إلى ثقافة إنسانية شاملة.

ولكن الحوار قد يكون مشوبًا ببعض المخاطر، إن هو لم يستكمل شروطه

(١) ماركس ونهاية الاستشراق: ١٠٤. ويتفق محمد وقيدي مع هذا التصور في كتابه: العلوم الإنسانية والأيديولوجيا، ١٥١.

(٢) أ. سعيد: الاستشراق، ٣٢٥.

(٣) السيد أحمد خان (١٨١٧-١٨٩٨) مؤسس جامعة عليكرة، لتكون مركزًا لدراسة العلوم الغربية. وقد رد عليه جمال الدين الأفغاني في مقالات من العروة الوثقى. انظر: العروة الوثقى - دار الكتاب العربي - بيروت - ط ١ - ١٣٨٩/١٩٧٠ - ص ص ٧٩-٨٨. وانظر في ذلك أيضًا، محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي. . دار الفكر - بيروت - ط ٥ - ١٩٧٠ - ص ٤٠ وما بعدها.

(٤) يدعو طه حسين في الفقرة التاسعة من كتابه (مستقبل الثقافة في مصر) إلى أن تنقل الحضارة الغربية «خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره وما يحمد وما يعاب». انظر، محمد محمد حسين: حصوننا مهلدة من داخلها - مؤسسة الرسالة - ط ٦ - ١٤٠١/١٩٨١ ص ١٠٥.

الأولى ، ومن تلك الشروط التكافؤ بين المتحاورين . وقد نبه جمال الدين الأفغاني منذ القرن الماضي «على أن التكافؤ في القوى الذاتية المكتسبة هو الحافظ للعلاقات والروابط السياسية، فإن فقد التكافؤ لم تكن الرابطة إلا وسيلة القوي لا ابتلاع الضعيف .» (١)

فأول درجات السلم في تعايش الثقافات وحوار الحضارات، أن يسعى الشرقيون إلى استكمال اليتاء الحضاري على بصيرة، فذلك هو السبيل إلى هدم الرؤية الاستشراقية التي تسجن وجودهم الحضاري، موقنين، من قبل ومن بعد، أن العلاقات بين الشعوب ينبغي أن تكون علاقة تعارف، لا علاقة تنافر، مهتدين بالآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ، إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ . (٢)

(١) العروة الوثقى : ٤٨ .

(٢) الحجرات : ١٣ .

الخاتمة

تنتظم انتاج كل اديب أو شاعر سمعة مهيمنة^(١) تضمن تماسك اجزائه وتقيه شر التفتت والتشتت، وهذه السمة المهيمنة ليست مفتاحا أساسيا لفهم مغاليق النص فحسب، بل لتقديم تفسير حضاري شامل، ما دامت هذه السمة ذات بعدين اثنين، أحدهما لغوي - فني، وثانيهما فكري - حضاري.

ولا بد لنا، عند دراستنا المتنبي، من تلمس هذه السمة التي تفسر لنا طبيعة الكون النفسي والشعري لأبي الطيب.

لقد غامر الاستشراق بتقديم مجموعة من التفسيرات لظاهرة التفرد التي حظي بها أبو الطيب، وما دامت المغامرة في ميدان البحث العلمي لا تخلو من فائدة، فإنا نقرر في شبه يقين جازم أن السمة المهيمنة التي تنتظم شعر المتنبي، فنيا وفكريا، هي (التصدي للانهييار الحضاري). وقد يبدو هذا الجزم منطويا على شطط في المغامرة، ولعله يبدو مصادما للروح العلمية التي ينبغي أن تتحلى بها مناهج الأدب، هذه الروح التي من شروطها الحذر والحيطه وتجنب الأحكام المطلقة. إلا أننا لم نصدر هذا الحكم إلا بعدما قلنا بقية الأسباب على وجوها، فإنا لنا أنها في مجملها، ان استجابات لجانب تفلتت من بين أيديها جوانب.

١- لقد كان من التفسيرات المقترحة أن العروية هي مفتاح شخصية المتنبي. وقد رأى بعض المستشرقين أن هذه العروية كانت في معظم وجوها عرقية تقوم على الانتقاص من غير العرب. وإذا كانت الرؤية الاستشراقية اجمالا، وهي محكومة بمحيطها الحضاري قاصرة في هذا المجال، فإن بلاشير لم يصادم الحق كل المصادمة عندما حكم على النقد العربي بأنه كان في موقفه من المتنبي وعرويته محكوما بالذوايق «القومية» أكثر مما كان مستجيبا لأدبيات القول الشعري عند المتنبي، عندما أصر هذا

(١) نستعير من ياكبسون مصطلح (المهيمنة = La Dominante) وتوسع فيه قليلا، فتسوقه سياقاً جديداً يستجيب للرؤية الشمولية للمنهج الحضاري الذي يعترف بما لبنة النص اللغوية من أهمية، بيد

أنه لا يراها كل شيء. Huit Questions de poétique: P. 77.

النقد على جعل الشاعر بطلا «قوميا». فاذا نحن أخذنا بعين الاعتبار المد القومي الذي شهدته الساحة العربية طوال عقود من هذا القرن تبين لنا سبب هذا الاتجاه، ووجهة ذلك الحكم.

ان مكونات حضارتنا لا ينفصل فيها ما هو عربي عما هو اسلامي، ولا يمكن أن تقوم هذه الحضارة بنبد أحد هذين العنصرين الا اذا جاز لنا أن نتصور جسدا متحركا بلا روح أو روحا بلا جسد.

ان الروح العربية، كما فهمها المتنبي وكما عاشها، لا تمت بصلة الى الرؤية القومية الضيقة التي تكاد تصل أحيانا درجة التعصب العرقي المقيت.

ولقد كان أ. ميكال موفقا، وهو يتحدث عن عروبة المتنبي، عندما أكد أن هذه العروبة ليست سلالية بقدر ما هي لغوية، وهو أمر يستجيب لروح هذه الحضارة التي تركز في هذا المجال، على أحاديث رسول الله ﷺ التي تؤكد أن العربية اللسان، فهذا وحده يحررنا من بعض المواقف المرتبكة التي كان يقفها النقد الاستشراقي والعربي على السواء، حين يعرض لمرحلة أبي الطيب الفارسية، حتى لقد اتهم بعضهم الشاعر بالشعوبية.

فعندما يقف الشاعر أمام وزير فارسي، هو ابن العميد، ليمدحه، ويصفه بأنه «عربي لسانه» يكون مخلصا لخطه العام الشديد الاعتداد بهذه الحضارة التي لن يكتب لها البقاء والاستمرار والاشعاع، الا اذا كانت عربية اللسان. ولقد أيدت الوقائع التاريخية - منذ عصر المتنبي حتى الآن - صدق هذه الرؤيا، اذ لم تستطع الممالك الاسلامية التي أقصت اللسان العربي أن تمثل روح الحضارة.

٢- ان الغلو في الحديث عن (عروبة) المتنبي، بالمفهوم القومي الضيق، لا يلبث أن يصطدم بعقبات في الطريق نابعة من شعر المتنبي وحياته.

فالحديث عن العروبة عند المتنبي يصاحبه حديث عن الاسلام، وهذا ما حدا ببعض النقاد الى موقف مناقض لموقف الزمرة الأولى، حين أنكر أن تكون العروبة هي المحرك الأساسي لمسيرة المتنبي الابداعية، مدافعا عن وجهة نظر أخرى ترى أن الاسلام هو الذي كان وراء تلك المسيرة.^(١)

(١) محمد اليعلاوي: حماسة المتنبي بين الحمية الدينية والحمية القومية. مهرجان المتنبي - بغداد - ١٩٧٧ - منشورات وزارة الاعلام.

ولم يعدم هذا الموقف قدرا صالحا من الشهادات الناطقة التي يُوخر بها شعر المتنبي، مستجيبا لهذا الطرح الجديد.

ولم تكن هذه الصورة معتمدة في أصولها على الإشادة بالإسلام والمسلمين، كما تنطق بذلك روميات أبي الطيب فحسب، بل لقد كانت تتجلى أيضا في تسفيه النزعات الضالة، سواء أكانت هذه النزعات صادرة عن العدو الخارجي - الروم، أم كانت صادرة عن المذاهب المنحرفة التي كانت تنخر الكيان الحضاري من الداخل. فمن المظهر الأول قول الشاعر، ناعيا على حماة النصرانية تحريفهم لدين الله:

سبقت اليهم منايهم	ومنفعة الغوث قبل العطب
فخروا لخالقهم سجدا	ولو لم تغث سجدوا للصلب
وكم ذدت عنهم ردى بالردى	وكشفت من كرب بالكرب
وقد زعموا أنه إن يعد	يعد معه الملك المعتصب
ويستنصران الذي يعبدان	وعندهم أنه قد صلب
ليدفع ما ناله عنهما	فيا للرجال لهذا العجب
أرى المسلمين مع المشركين	أما لعجز وأما رهب
وأنت معه الله في جانب	قليل الرقاد كثير التعب
كأنك وحدك وحدته	ودان البرية بابن وأب ^(١)

إن هذه الأبيات التي تقوم دليلا على غيرة أبي الطيب على دين الله مما أصابه من تحريف على يد المبطلين، تكشف في الوقت ذاته عن تقاعس أولئك الذين ينتسبون إلى الإسلام، دون أن يجردوا سيفا غضبا لحرمة تنتهك أو خمي يستباح أو عرض يهان.

ومن الثاني قوله:

وكم لظلام الليل عندك من يد تخبر أن المانوية تكذب

٣- لم يكن الحديث عن الباطنية في شعر المتنبي غير حلقة في المنظمة الفكرية عند ماسينيون الذي أراد أن يفسر التاريخ الإسلامي برمته تفسيرا باطنيا غنوصيا، يستجيب لميوله المسيحية وأهوائه التي استجار بها من الأزمة التي شهدتها حضارة الغرب.

(١) البرقوقى ١-٢٣١-٢٣٢.

وكانت الحربان الكونيتان بعض تجلياتها. ولكن الغفلة عن هذه البواعث الشديدة الخصوصية حولت أبا الطيب في الدراسات الاستشراقية والعربية على السواء داعية قرمطيا «يستحل دم الحجاج في الحرم». ولم يكن بإمكان هذا التفسير أن يصمد أمام التحولات التي شهدتها حياة أبي الطيب وشعره، فاذا بأنصار هذا الرأي، وقد اعترضتهم بعض مواقف الشاعر العدائية للقرامطة، يرمون أبا الطيب بالتذبذب في مواقفه والتنكر لمبادئه التي بنى عليها ثورته في بادية السماوة.

والحق أن هذه التهمة لا تصمد أمام الوقائع الشعرية والحياتية التي صاغها المتنبي بسلاحي: السيف والقلم. وهي تعارض ما أسميناه «التصدي للانهيـار الحضاري» هذا الانهيار الذي كان من أبرز وجوهه المعاول التي تحدث عنها المتنبي في قوله:

وسوى الروم خلف ظهرك روم فعلى أي جانبك تميل^(١)

٤- لم يكن الانهيار الحضاري وقفا على السياسة والعقيدة، وإنما بدأ يسطو على المواقع الأدبية أيضا، فأصيب الأدب برخاوة تسربت الى مفاصله، فصار أدبا هشاً أطلق عليه النقاد «أدب السخف»^(٢)، وهو أدب غلبت عليه نزعة اللهو والركون الى اللعب من ملاذ الحياة الدنيا كما جاء على لسان الرّفاء:

ألد العيش إتيان الصبح	وعصيان النصيحة والنصح
واصفاء الى وتر وناي	إذا نأحا على زق جريح
غداة دُجْنَةٌ وطفاء تبكي	إلى ضحكك من الزهر المليح
وقد حُدِثَ قلائصها الحيارى	بحادٍ من رَواغِدِها فصيح
وبرقٍ مثل حاشيتي رداءٍ	جديدٍ مُذهَّبٍ في يوم ريح ^(٣)

وأين هذا من همة المتنبي وطموحه الذي يعبر عنه قوله:

أفكر في معاقرة المنايا	وقود الخيل مُشرفة الهوادي
زعيمٌ للقنا الخطي عزمي	بسفك دم الحواضر والبوادي

(١) نفسه: ٢٧٧/٣.

(٢) لقد رضي هؤلاء الشعراء أنفسهم بهذا الاسم وتباهوا به فقال ابن الحجاج وقد عاتبه بعض الرؤساء على سخفه:

سيدي،	سخفي	الذي	قد	صار	يأتي	بالدواهي
أنت	تدري	أنه	يد	فع	عن	مالي
						وجاهي

(٣) البيتمة: ١١٨/٢-١١٩.

الى كَمْ ذا التخلُّفُ والتواني وكم هذا التماذي في التماذي
وشغلُّ النفسِ عن طلب المعالي يبيع الشعر في سوق الكساد^(١)

لقد كسدت سوق الشعر حين رضي الشعراء الهوان لأنفسهم ، ولم يكن انحراف الشعر الى المسالك الضيقة غير مظهر من مظاهر الانهيار الحضاري ، ولذلك كان لا بد من صدمة قوية تهز مملكة الشعر هزا ، وقد كان صاحبها هو المتنبي . لقد اختار أبو الطيب «التبدي» في شعره سلاحا يقاوم به التصدع الشعري . فالتبدي والغرابة والحزونة والخروج على ما ألف الناس وركنت اليه النفوس كل أولئك كان مرتقى صعبا اختار الشاعر أن يسير فيه جياد الشعر الجامحة ، كما مشى سيف الدولة الخيل اذا زلقت ببطونها (كما تتمشى في الصعيد الأراقم) .

ليس «التبدي» في شعر أبي الطيب اذاً اخلاصا لتقاليد الشعر العربي بقدر ما هو حفاظ على الهوية المهددة ، وانبعث للقوة الصامدة ، ان فاتته القوة الغالبة . فالشاعر المقلد لا يقيم الدنيا ويقعدها ، ولا يثير زوينة ، وانما يمر هونا ثم ينسل منفردا الى زاوية من زوايا التاريخ . أما المتنبي فقد كان الرجل الذي أثار بشعره وشخصيته من الجدل والخصومة ما أجدره معها أن يسمى : زوينة الدهور.^(٢)

ومما لا ريب فيه أن أ. ميكال أدرك الصواب حين قال عن أبي الطيب : «أن عروبة اللغة التي يبحث عنها في الصحراء ليست إذاً وبشكل دائم دربا ضيقة ينحشر فيها المتمسكون بلغة بائدة ، فقد يمكن أن تكون مستودعا كبير السعة ، مفتوحا للشعراء الباحثين عن الاكتشاف والخلق .»^(٣)

ولقد ت كذلك عند المتنبي ، ولكنها كانت أيضا اللغة التي تصل الماضي بالحاضر ، وتسعى الى تحصين الحاضر ضد محاولات التهجين ، وكأننا بأبي الطيب كان نذيرا لقومه من مغبة انطفاء شعلة هذه اللغة اذ سيكون ذلك ايذانا بغروب الهوية الحضارية . ان العهد لم يطل بعد المتنبي حتى ظهر أول أثر أدبي جدير بهذا الاسم في بلاد الاسلام بلسان غير عربي ، هو «الشاهنامة» التي ما كانت غير بحث صريح وسافر للشعوبية وما تتضمنه من قيم جاهلية مناقضة لروح الحضارة .

(١) البرقوقي ٧٧/٢ .

(٢) صفة أطلقها مارون عبود على المعري .

(٣) المتنبي شاعر عربي : بعض التأملات .

٥- يظهر المستشرقون، من جهة، أمام مواطنيهم علماء مهيمنين على مجال غريب هو مجال (الشرق)، ولكنهم يظهرون، من جهة أخرى متخلفين عن مواكبة المناهج المستحدثة، مشدودين الى الماضي.

واذا كنا قد رأينا أن تعدد المناهج الاستشراقية، في جوهره، تعدد شكلي، فإن قصور الدراسات الاستشراقية - فيما نرى - ليس قصورا منهجيا بقدر ما هو قصور نابع من الرؤية المقيدة التي تظل عاجزة عن الانعتاق من عقابيل الاستشراق التقليدي الذي يقسم الحضارات الى (ملاحظ = الغرب) متفوق ومتحكم، و(ملاحظ = الشرق) مستسلم، خاضع لمبضع المستشرق اللغوي.

واذا كنا أيضا قد رأينا داخل الاستشراق المعاصر محاولات للتخلص من هذه الرؤية المقيدة، فإننا نخشى أن تصاب هذه المحاولة بالاحباط ان هي أخطأت الطريق، واستبدلت بالمكونات الاستشراقية التقليدية مكونات لا تختلف عنها جوهريا، لا تراعي خصائص حضارة الشرق بقدر ما تراعي في هذه الحضارة الجوانب التي تساعد على فك معضلات الغرب، سواء أعلق الأمر بالغرب الاقطاعي - الصليبي، أم بالغرب الاستعماري - التقليدي، أم بالغرب الامبريالي - الحديث.

الفهارس

- الآيات
- القوافي
- الأعلام
- المصادر والمراجع

فهرس الآيات

النص القرآني	السورة ورقم الآية	الصفحة
﴿إن كنتم للرؤيا تعبرون﴾	يوسف: ٤٣	٢٦٥
﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾	فاطر: ٢٨	٤١٣
﴿قضي الأمر الذي فيه تستفتيان﴾	يوسف: ٤١	٢٦٣
﴿قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾	البقرة: ١٤٢	٣
﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾	البقرة: ٢٥٥	٢٢٣
﴿ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين﴾	آل عمران: ٦٦	٤٠٠
﴿واجعل لي لسان صدق في الآخرين﴾	الشعراء: ٨٤	٢٦٣
﴿وقال الآخر إني أراني أحمل فوق رأسي خبزاً﴾	يوسف: ٣٦	٢٦٣
﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾	النساء: ٨٢	٣
﴿وما يتبع أكثرهم إلا ظناً، إن الظن لا يغني من الحق شيئاً إن الله عليم بما يفعلون﴾	يونس: ٣٦	٤٠٦
﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾	الحجرات: ١٣	٤٢٢
﴿يومئذ يتبعون الداعي﴾	طه: ١٠٥	٢٧٥

فهرس القوافي

القافية	البحر	الصفحة
الهيدي	المتقارب	١٠٣
الأذي	المتقارب	١٠٣
العلا	المتقارب	١٤١-١٣٢
العدا	المتقارب	١٤١-١٣٢
الفتى	المتقارب	١٤١
عنا	المتقارب	١٤٢
أبي	المتقارب	١٤٢
ضياء	الكامل	٣٠٠
حواء	الكامل	١٧٤
البعءاء	الخفيف	٣٠٠
الزناء	الوافر	١٤٣
الشعراء	الخفيف	٣٢٩-٤٦
النسب	المتقارب	١٤٤
العرب	المتقارب	١٩٢-١٤٤
العطب	المتقارب	٤٢٥-٢٢٧
للصلب	المتقارب	٤٢٥-٢٢٧
بالكرب	المتقارب	٤٢٥-٢٢٧
المعتصب	المتقارب	٤٢٥-٢٢٧
صلب	المتقارب	٤٢٥-٢٢٧
العصب	المتقارب	٤٢٥-٢٢٨
رهب	المتقارب	٤٢٥-٢٢٨

القافية	البحر	الصفحة
التعب	المتقارب	٤٢٥-٢٢٨
أب	المتقارب	٤٢٥-٢٢٨
عربا	الطويل	٢١٩
يجزّب	الطويل	٧١
مغيّب	الطويل	٧١
تكذب	الطويل	٤٢٥-١٧٠
مغرب	الطويل	٣٣٨
العقارب	الطويل	١٧٨
سحاب	الطويل	٢٣٦-٢٩٧
الضراب	الطويل	٢٣٧-٢٩٧
المصاب	الوافر	٢١٤
الصواب	الوافر	٢٧٥
عقاب	الخفيف	٢٩٩
الكواكب	الطويل	١٦٨
عاقب	الطويل	١٨٣-١٧٨
للنواصب	الطويل	١٨٣
كاذب	الطويل	١٨٣
المناصب	الطويل	١٨٣
فالنوب	البسيط	٢٦٧
يغري بي	البسيط	٣١٠
قلبه	السريع	٣٠٠
كحياتها	الكامل	٣٣-٤٣
بناتها	الكامل	٣٣-٤٣
أجيج	الوافر	٣٢٣
تقلّدا	الطويل	١٨١-٢٢٩
تصيّدا	الطويل	١٨١-٢٢٩
أوردا	الطويل	١٩٨

القافية	البحر	الصفحة
مولدا	الطويل	١٩٨
أبعدا	الطويل	١٩٨
ليحمدا	الطويل	١٩٨
مجرّدا	الطويل	٣١٦-١٩٨
أسودا	الطويل	٢٤٩-١٩٨
الفدى	الطويل	٣٨٦-٢٤٩-١٩٨
المسرّدا	الطويل	١٩٨
أجرّدا	الطويل	١٩٨
أرمدا	الطويل	١٩٨
موحدا	الطويل	١٩٨
حسودا	الوافر	١٥١
اليهودا	الوافر	١٥١
البعيدا	الوافر	١٥١
ثريدا	الوافر	١٥١
قيودا	الوافر	١٥١
القرودا	الوافر	١٥١
شهودا	الوافر	١٥١
القصيدا	الوافر	١٥١
العبيدا	الوافر	١٥١
بدّ	الطويل	١٦٥
عهد	الطويل	٢٣٥
الفراقدا	الطويل	١٧٦
والد	الطويل	٢٥٧
راشد	الطويل	٢٥٧
تجديد	البسيط	٢٨٧
أعياده	الخفيف	٢٣٣
*	المنسرح	١٨٣-٣٠٠هـ

القافية	البحر	الصفحة
محمّدها	المنسرح	١٨٤
مهّندها	المنسرح	١٨٤
تحسدها	المنسرح	١٨٤
سيججدها	المنسرح	١٨٤
أعودها	المنسرح	٣٢٨
أجهدها	المنسرح	٣٣٢
مقودها	المنسرح	٣٣٢
المهدي	الطويل	١٧٤-١٤٤
عوادي	الوافر	١٤٤
ارتداد	الوافر	١٧٦
الهوادي	الوافر	٤٢٦-١٧٥
بالتنادي	الوافر	٤٠١-١٧٥
عاد	الوافر	١٧٦
الرماد	الوافر	١٧٦
أعادي	الوافر	١٧٦
صادي	الوافر	١٧٦
الفساد	الوافر	١٧٦
البوادي	الوافر	٤٢٦
التمادي	الوافر	٤٢٧
الكساد	الوافر	٤٢٧
اليهود	المقتارب	...
البنود	الخفيف	١٠٥
يجلودي	الخفيف	١٢٥
الطريد	الخفيف	١٢٥
مزيد	الخفيف	١٢٥
الحسود	الخفيف	١٢٥
ثمود	الخفيف	١٦١-١٥٩-١٣٣-١٢٥

القافية	البحر	الصفحة
اليهود	الخفيف	١٦٠-١٣٣-٣٤
القدود	المتقارب	١٥٩
الخلود	المتقارب	٢٣١
الصعيد	المتقارب	٢٣١
الغمود	المتقارب	٢٣١
العديد	المتقارب	٢٣١
الأسود	المتقارب	٢٣١
جرى	الكامل	٣٦٧
كبرا	الكامل	٣٦٧
مكسرا	الكامل	٣٦٨
الأكدرا	الكامل	٣٦٨
جوهرا	الكامل	٣٦٨
الأكبرا	الكامل	٣٦٩
الإسكندرا	الكامل	٣٦٩
قرى	الكامل	٣٦٩
متحضرا	الكامل	٣٦٩
الأعصرا	الكامل	٣٦٩
فتعذرا	الكامل	٣٦٩
الصبر	الطويل	٢٣٥
عار	الوافر	٣٣٥-٢٣٤
الوقار	الوافر	٢٦٢
المغار	الوافر	٢٦٢
الانتظار	الوافر	٢٦٢
مسرور	الكامل	١٠٣
نحور	الكامل	١٠٢
المقبور	الكامل	١٧٤
الصدور	الوافر	١٨٠

القافية	البحر	الصفحة
العثور	الوافر	١٨٠
سرور	الوافر	١٨٠
الأجواز	الخفيف	٢٦٤
العكاز	الخفيف	٣٣٠
التقييسا	الكامل	١٥٠
يوسى	الكامل	١٥٠
شموسا	الكامل	١٥٠
عيسى	الكامل	١٥٠
موسى	الكامل	١٥٠
مجوسا	الكامل	١٥٠
شموسا	الكامل	٣١٨
لا تقنعا	الكامل	٢٧٤
اجتماعا	الخفيف	٢٦٤
وداعا	الخفيف	٢٦٤
السبيعا	الوافر	٣٦٥-١٥٧-١٣٥
النقيعا	الوافر	١٥٧
فأشجيع	الكامل	٢٨٣
فأجزع	الكامل	٢٨٣
طلع	الكامل	٢٨٤
برقع	الكامل	٢٨٧
الأوكم	الكامل	٢٨٧
يصفع	الكامل	٢٨٧
يسمع	الكامل	٢٨٧
تتضوع	الكامل	٢٨٧
طبع	الكامل	٢٩٣
شجعوا	البسيط	٣١٧-٢٠٧
دفع	البسيط	٣٢١

القافية	البحر	الصفحة
يمتنع	البسيط	٣٢١
البيع	البسيط	٣٢٢
تسع .	البسيط	٣٢٢
الضرع	البسيط	٣٢٣
التبع	البسيط	٣٢٣
مرتبع	البسيط	٣٢٣
الصدع	البسيط	٣٢٣
ظرف	الطويل	٢٩٩
تترقرق	الطويل	٣٠٥
النقائق	الطويل	٣٠٠
أتقى	مجزوء الرجز	١٥٧
يخلق	مجزوء الرجز	١٥٧
مفرقي	مجزوء الرجز	١٥٧
السوابق	الطويل	٢٥٤
العواتق	الطويل	٢٥٥
عاشق	الطويل	٢٥٦
هلاكا	الوافر	١٨٩
القتال	السريع	١٥٣-١٢٥
السبال	السريع	١٥٣-١٢٥
فضلا	البسيط	٣٣٣
العضال	الوافر	١١٩
الزلالا	الوافر	١١٩
الهلالا	الوافر	٢٢٩
صالا	الوافر	٢٣٠
النزالا	الوافر	٢٣٠
الهلالا	الخفيف	٢٣٦
نحولا	الكامل	٢٨٨

القافية	البحر	الصفحة
الإنجيلا	الكامل	٢٨٩
التأميلا	الكامل	٢٨٩
خمو لا	الكامل	٢٨٩
فحو لا	الكامل	٢٨٩
صهيلا	الكامل	٢٨٩
نجله	المنسرح	١٢٦-١٠٩
جعله	المنسرح	١٢٦-١٠٩
نقله	المنسرح	١٢٦-١٠٩
حيله	المنسرح	١٢٦-١٠٩
معتقله	المنسرح	١٢٦-١٠٩
متعله	المنسرح	١٢٦-١٠٩
السفلة	المنسرح	١٢٦
نسل	الطويل	١١٠
بدل	المنسرح	٤٥
الإبل	المنسرح	٣٠٩-٢٨٨
الحال	البسيط	١٧٧
أمثال	البسيط	٢٨٣
آمال	البسيط	٢٨٣
ضلال	البسيط	٢٨٦
أفضال	البسيط	٣٨٧
طويل	الطويل	٣١٤
نسيل	الطويل	٣١٤
الرحيل	الخفيف	٨٨
السبيل	الخفيف	٨٨
الذميل	الخفيف	٨٨
المأمول	الخفيف	٨٨
تميل	الخفيف	١٨١

الصفحة	البحر	المقايمة
١٩٢	الخفيف	القفل
١٩٢	الخفيف	النصول
١٩٢	الخفيف	الشمول
٢٨٧-١٩١	الخفيف	المتبول
١٥٣	الطويل	القتل
١٥٣	الطويل	الصقل
١٥٣	الطويل	النمل
١٥٣	الطويل	مثلي
١٥٣	الطويل	فعلي
١٨٧	الطويل	الظل
١٨٨	الطويل	الرجل
١٨٨	الطويل	البذل
١٨٨	الطويل	العدل
٢٣٣-١٨٧	الطويل	الإبل
٢٣٣-١٨٧	الطويل	الأكل
١٨٧	الطويل	النخل
١٨٧	الطويل	النعل
١٨٧	الطويل	الرجل
١٨٧	الطويل	الهزل
١٨٧	الطويل	بالفعل
٢٦٧	المنسرح	العسل
١٧٧	المتقارب	الفاصل
١٧٧	المتقارب	للعاقل
١٨٥	المتقارب	الباطل
١٨٥	المتقارب	حامل
٣٥٨-١٨٥	المتقارب	بازل
٣٥٨-١٨٥	المتقارب	حائل

القافية	البحر	الصفحة
بالجمال	الوافر	١٠٦
لللهلال	الوافر	١٧٦
الهَظْل	الرجز	١٠٢
وزياله	الكامل	٣٢٢
لرجاله	الكامل	٣٢٢
وشماله	الكامل	٣٢٢
يُسمى	الطويل	١٣١
أما	الطويل	١٣٠-١٢٥
جلما	الطويل	١٢٩-١٢٧
أرمى	الطويل	١٣٠
وصما	الطويل	١٣٠
ضما	الطويل	١٣٠
قدما	الطويل	١٣٠
صرما	الطويل	١٣٠
تظما	الطويل	١٣٠
علما	الطويل	١٣٠
غما	الطويل	١٣٠
سما	الطويل	١٣٠
عصما	الطويل	١٣٠
سحما	الطويل	١٣٠
السقما	الطويل	١٣٠
قسما	الطويل	١٣٠
الصما	الطويل	١٣٠
العظمى	الطويل	١٣١
الحمى	الطويل	١٣١
أعمى	الطويل	١٣١
حزما	الطويل	١٣١

القافية	البحر	الصفحة
جسما	الطويل	١٣١
رغما	الطويل	١٣١
حكما	الطويل	١٣١
طعما	الطويل	١٣١
اليتما	الطويل	١٣١
الفهما	الطويل	١٣١
الغشما	الطويل	١٣١
القرما	الطويل	١٣١
العزما	الطويل	١٣١
العظما	الطويل	١٣١
القدما	الطويل	١٣١
الظلما	الطويل	١٣١
جهنما	الكامل	٩١
علقما	الكامل	٩١
الأعظما	الكامل	٩١
معدما	الكامل	٩١
مظلما	الكامل	٩١
أنجما	الكامل	٩١
سما	الكامل	١٥٠
يعلما	الكامل	١٥٠
فأحلما	الكامل	١٥٠
ندم	البسيط	٤٥
قدم	البسيط	٨٤-٢٥٣-٢١٧-٤٥
الحكم	البسيط	٤٥
ورم	البسيط	٤٥
ظلم	البسيط	٤٥
القلم	البسيط	٩٤

الصفحة	البحر	القافية
٣١٥	البسيط	الأجم
٣١٥	البسيط	فهم
٣١٥	البسيط	القسم
٣٣٢-٢٣٨	البسيط	يختصم
١٤٢	المنسرح	والقزم
٢١٩	المنسرح	القدم
٢١٩	المنسرح	عجم
٣٣٥-٢٣٤	المنسرح	غنم
٢٢٧-١٩٤	الطويل	هازم
٢٨٢-٢١٣	الطويل	لائم
٢١٣	الطويل	البهائم
٢١٣	الطويل	الغواشم
٢٢٧-٢١٩	الطويل	عاصم
٢٢٧-٢١٩	الطويل	سالم
٢٥٤	الطويل	ناظم
٢٥٤	الطويل	الغماغم
٢٥٤	الطويل	نادم
٢٨٢-٢٥٩	الطويل	الجوازم
٢٦٠	الطويل	زمازم
٢٦٠	الطويل	ضبارم
٢٦١	الطويل	القوادم
٣١٨-٢٦١	الطويل	يصادم
٢٩٨	الطويل	العظائم
٣١٤-٢٩٨	الطويل	المكارم
٣١٤	الطويل	متلاطم
٣١٤	الطويل	دعائم
٣١٤	الطويل	ظالم

الصفحة	البحر	القافية
٣١٨	الطويل	يصادم
٣٥٨	الخفيف	الاحرام
١٧٩	الوافر	يرام
١٧٩	الوافر	والشام
١٥٣	الطويل	الى كم
١٥٣	الطويل	مكرم
١٠٠	البسيط	الأدم
٢٨٤-٢٥٣-١٠٠	البسيط	قدم
١٠٢	البسيط	للقلم
١٠٢	البسيط	كالخدم
١٨١-١٦٦	البسيط	الخدم
٣٥٧-١٧٢-١٦٦	البسيط	الحرم
٢٨٢	البسيط	بلم
٢٨٤	البسيط	بالزلم
٢٨٥	البسيط	البهم
٢٨٥	البسيط	الخدم
٢٨٥	البسيط	منتقم
٢٨٥	البسيط	الهرم
٢٩٨	البسيط	الآلم
٣٣٥	البسيط	الكلم
١٨٤	الطويل	هاشم
١٨١	الكامل	الصارم
١٧٤	الكامل	الإسلام
١٥٥	الوافر	مقامي
١٥٥	الوافر	الجزام
١٥٥	الوافر	الحمام
١٥٥	الوافر	حسامي

الصفحة	اليحر	القافية
١٥٦	الوافر	زمامي
١٥٦	الوافر	المنام
٣٢٣	الطويل	الأذنا
٣٢٤	الطويل	عدتا
١٤٣	الكامل	الزنا
٢٧٤	الكامل	والدنا
١٢٩-٤٦	اليسيط	الحصن
٤٦	البسيط	أذن
١١٨	البسيط	ذرن
١١٨	البسيط	ثمن
١١٨	البسيط	الظنن
١١٨	البسيط	الوهن
١١٨	البسيط	اللحن
١١٨	البسيط	النخشن
١٢٩	البسيط	دخن
١٨٦	الطويل	مكان
١٨٦	الطويل	أخوان
١٠٣	الوافر	واللسان
٢٨٠	الوافر	متباعدان
٣٢٩	الوافر	الجمان
٢٦٥	المتقارب	رهان
١٠٣	المنسرح	ذكرها
١٩١	الطويل	وافيا
١٤٣	الكامل	سمي
١٤٣	الكامل	الغربي
١٤٣	الكامل	علي

ثانياً: قوافي بقية الشعراء

القافية	البحر	الشاعر	الصفحة
عُلوى	الطويل		٢٦٠
أضاءها	الطويل	قيس بن الخطيم	٣٢٢
وراءها	الطويل	قيس بن الخطيم	٣٢٣
عذراء	البسيط	أبونواس	٩٥
كوكب	الطويل	النابغة الذبياني	١٧٧
ثاقبه	الطويل	أبو الطمحان القيني	٣٢٠
موكب	الطويل	عامر بن الطفيل	١٢٥
أب	الطويل	عامر بن الطفيل	١٢٥
مذهب	المتقارب	علي بن الفضل	١٨٨
للأب	المتقارب	علي بن الفضل	١٨٨
المجذب	المتقارب	علي بن الفضل	١٨٨
السُّلب	البسيط	ابن جنى	١٠٥
قارب	الطويل	دريد بن الصمة	٢٥٧
شهاب	الكامل	دريد بن الصمة	٢٥٧
حسبه	المنسرح	أبو تمام	٢٥٩-٢٥٨
ولهاثي	الخفيف	أحمد الجندي	١١٢
وارث	الطويل	ابن دريد	٢٥٨
لا هث	الطويل	ابن دريد	٢٥٩-٢٥٨
ماسح	الطويل	ابن دريد	٣٠٨
رائح	الطويل	ابن دريد	٣٠٨
الأباطح	الطويل	ابن دريد	٣٠٨
النصيح	الوافر	السري الرفاء	٤٢٦
جريح	الوافر	السري الرفاء	٤٢٦
المليح	الوافر	السري الرفاء	٤٢٦
الفصيح	الوافر	السري الرفاء	٤٢٦
ريح	الوافر	السري الرفاء	٤٢٦

القافية	البحر	الشاعر	الصفحة
مقصّد	الكامل	ثابت بن هارون الرقي	١٠٥
برد	البسيط	أبو تمام	٢٦٥
أودُ	البسيط	أبو تمام	٢٦٥
أعوّدها	البسيط	سعدى الشيرازي	٣٢٨
قواد	البسيط	ابن المعتز	٣١٠
العبيد	الوافر	الفرزدق	٩٤
نكّد	الطويل	أبو العباس النامي	٢١٣
ممتد	الطويل	أبو العباس النامي	٢١٣
الخدّ	الطويل	أبو العباس النامي	٢١٣
صاغر	الطويل	أبو فراس	١٨٤
ضامرٌ	الطويل	أبو فراس	١٨٤
الدوابر	الطويل	الحارث بن ولة الجرمي	٣٢٠
كاسر	الطويل	الحارث بن ولة الجرمي	٣٢٠
ماطر	الطويل	الحارث بن ولة الجرمي	٣٢٠
متواتر	الطويل	الحارث بن ولة الجرمي	٣٢٠
بالذكور	الوافر	المهلهل	٣٢٠
الجامع	السريع	المهلهل	١٤٣
الرابع	السريع	المهلهل	١٤٣
الطائع	السريع	المهلهل	١٤٣
الواسع	السريع	المهلهل	١٤٣
الطامع	السريع	المهلهل	١٤٣
قناعه	الكامل	المهلهل	٢٦٤
لوداعه	الكامل	المهلهل	٢٦٥
ينطلق	الطويل	البحثري	٢٥٩
اشفاق	الخفيف	سيف الدولة	٢٠٠
الأعلاق	الخفيف	سيف الدولة	٢٠٠
باق	الخفيف	سيف الدولة	٢٠٠

القافية	البحر	الشاعر	الصفحة
فراق	الخفيف	سيف الدولة	٢٠٠
الأبطال	الخفيف	أبو المقدام البصري	٣٥٨
جمالا	الخفيف	أبو المقدام البصري	٣٥٨
وصول	الطويل	أبو فراس	٣٨٧
الطفل	البسيط	أخت المتنبي	١٢٢
العمل	البسيط	أخت المتنبي	١٢٢
الجبل	البسيط	أخت المتنبي	١٢٢
الآجال	الكامل	أخت المتنبي	٢٦٥
وعموا	البسيط	ابن لنكك	١١٩
أمهاتكم	البسيط	ابن لنكك	١١٩
تزدحم	البسيط	ابن لنكك	١١٩
اليكما	الكامل	المعري	٣٥٤
عليكما	الكامل	المعري	٣٥٤
أثام	الرجز	عبدالله الحرمازي	١١٤
مصرام	الرجز	عبدالله الحرمازي	١١٤
اللثام	الرجز	عبدالله الحرمازي	١١٤
الملسنا	الطويل	أبو نواس	٣٣٢
المعاني	الخفيف	أبو القاسم الطبسي	١٦١
تيني	الوافر	المثقف العبدى	٣٠٩
السفينة	الوافر	الحلاج	٣٥٦
المدينة	الوافر	الحلاج	٣٥٦
الدواهي	مجزوء الرمل	ابن الحجاج	٤٢٦
جاهي	مجزوء الرمل	ابن الحجاج	٤٢٦
لسانيا	الطويل	زفر بن الحارث	٣٢١
المثانيا	الطويل	زفر بن الحارث	٣٢١
بلاثيا	الطويل	زفر بن الحارث	٣٢٣
عشيا	الخفيف	زفر بن الحارث	١١١
المحيا	الخفيف	زفر بن الحارث	١١١

الأعلام

الألف

- آدم متز = ١٢٦-٤٨-٤٧-٤٢
 آشيل = ٧٥
 الأملدي = ٢٩٥
 إبراهيم عليه السلام = ٤٠٠-٣٧٣
 إبراهيم الأبياري = ١٣
 إبراهيم الدسوقي البساطي = ١٥-١٤
 إبراهيم الكيلاني = ٢٥٣-١٠
 ابن الأثير = ٢٠٢-١٩٩-١٩٧-١٣٤
 ٢٠٥-٢٠٦-٢٠٧-٢٠٨-٢١٣-٢١٥
 ٢٣٠-٢٣١-٢٦٧-٢٩٨-٤٢٠
 إحسان عباس = ٣٨٣
 أحلام الزعيم = ١٦٨
 أحمد أحمد بدوي = ٨٥-١٠
 أحمد أمين = ٤١٩-١٧٨-١٤٨
 أحمد الأنصاري اليمني الشرواني = ١٣-٢٥١
 أحمد الجندي = ١٢
 أحمد حسن الزيات = انظر الزيات
 أحمد حسن عبدالسلام = ٣٤
 أحمد خان = ٤٢١
 أحمد سمايلوفتش = ٢٥١
 أحمد شوقي = ٢٩
 أحمد صقر = ٣٠٢-٢٥٠
 أحمد الطرايسي = ٣٢
 أحمد عبدالمجيد الغزالي = ٣٣٢-٩٥
 أحمد بن عمران (ممدوح المتنبى) = ٣٣
 أحمد بن كيغلغ = ٢٣١
 أحمد محمد شاكر = ٣٠٩
 أحمد مكي الأنصاري = ٢٦٣
 الإخشيد (محمد بن طغج) = ٢٠٤-٢٣٠-٢٣١
 الأخضرى = ٤٠٦
 إدريس (H. RIDRISS) = ٢١٦-١١٢
 إدوارد سعيد = ٧٩-٦٦-٥٨-٥٧-٥٥
 ٣٧٨-٣٤٨-٣٤٠
 إدوارد فنديك = ١٣
 أدونيس = ٣٢٦-١٦٩
 الأربلي (ابن المستوفى) = ٢٦٧-٢٦٦-٢٧٤-٢٧١
 إربينوس (ERPENIUS) = ٩٠-٣٠
 أرسطو = ٢٥٨-١٤
 أرمونتي (L. ARMANTIER) = ٥٨-٥٦
 أرنالديز (R. ARNALDEZ) = ٣٥٥
 أريوست (ARIOSTE) = ٧٥
 الإسفراييني (أبو إسحق) = ٤١٩

أيوب (عليه السلام) = ٧٧
أيوب بن شرحبيل = ٢٢٥
أيوب بن موسى الحسيني الكندي (أبو
البقاء) = ٤٠٥

الباء

بارتولد (BARTHOLD) = ٦٥ - ٦٠ - ٥٦
بارث (BARTHES) = ٥٧ - ٣٧
البارودي = ٣٩٢
باريت = (R. Baret) : ٥٧ .
باسكال = (Pascal) : ٣٥٥ - ٣٥٤ - ٣٠٩ .
الباقلاني = ٣٠٢ ، -٤١٩ .
بايرون = ٣٤٠ .
بترارك = ٧٥ .
البجاوي (علي محمد) = ٣٠٥ - ٢٩٣ .
البحري = ٤٩ - ٥٠ - ٦٥٢ - ٢٥٧ - ٢٥٨ .
٢٦٠ - ٢٩٤ - ٢٩٥ - ٣٣٤ - ٣٩٠ .
بدر بن عمار الأسدي = ٣٣ - ٢٢٨ .
٢٢٩ - ٢٣٠ - ٢٣١ - ٢٣٢ - ٢٣٥ - ٢٨٧ .
٢٨٨ - ٢٨٩ - ٢٩٢ - ٢٩٥ - ٤٠٤ .
بدر الخرشني = ٢٢٩ - ٢٣٠ - ٢٣١ .
٢٣٢ .
بديع الزمان (الهمداني) = ٢٦٧ - ٣٤٤ .
البيديعي = ١٥ - ١١٧ - ١٤٧ - ١٥٥ .
١٦٥ - ٢٦٣ - ٢٧٠ - ٢٧٣ .
البراقبي = ١٣٥ - ١٣٦ .
برتران = ٣٣٦ .
برجشتراسر = ٢٥١ - ٢٦٦ .

الإسكندر = ٥٨
الإسكندري (أحمد) = ٣٩٣
إسماعيل بن جعفر بن محمد = ١٤٢
إسماعيل بن كيغلغ = ٢٢٩
أشباخ = ٣٨٨
الأشناني = ٢٦٤
الأصفهاني (أبو الفرج) = ٣٨٢ - ٣٨٣ .
٤٠٢ - ٤٢٧
الأصفهاني (أبو القاسم) = ١٥ - ١٣٦ .
١٤٤ - ١٤٩ - ١٥١ - ١٦٠ - ١٦٤
ابن الأعرابي = ٤٩ - ١٦٧ - ٣٥٨
الأعشى = ٣٣٥ - ٣٤٤
أفلاطون = ٨١ - ٢٥٥
ابن الإفليلي = ٣٨٧
أكرم فاضل = ١٧٣ - ٢٢٢ - ٢٧٨
إلياس مرقص = ٧
إمرؤ القيس = ٣٨
أمير علي = ١٤٠
إنجلز = ٤١١
الأنطاكي (علي بن أحمد بن عامر،
ممدوح المتنبى) = ٢٣٥
أنكتيل ديبرون (ANQUETIL DUPERRON)
٦٢ - ٦٨ =
أنوجور = ٢٠٤
أنور الجندي = ٤٠٣
أنور عبد الملك = ٣٤٠ - ٣٤٤ - ٣٧١ .
٣٧٢
إيلوار (P. ELURAD) = ٢٩٧
إيكرمان (ECKERMANN) = ٢٩٧

برداس فوكاس = ٢٠٠ - ٢٠٤ - ٢٠٥ .
٢٠٧ - ٣١٦ .

البرقوقي (عبد الرحمن) = ٧١ - ٩١ - ٩٢ .
١٠٤ - ١٠٥ - ١٠٦ - ١١٠ - ١٢٤ - ١٢٥ .
١٢٩ - ١٣٠ - ١٣٢ - ١٤٢ - ١٤٤ - ١٤٩ .
١٥٠ - ١٥٣ - ١٥٥ - ١٥٧ - ١٦٠ - ١٦١ .
١٦٦ - ١٧٠ - ١٧٤ - ١٧٥ - ١٧٦ - ١٧٧ .
١٧٩ - ١٨٠ - ١٨١ - ١٨٢ - ١٨٣ - ١٨٤ .
١٨٥ - ١٨٧ - ١٩١ - ١٩٢ - ١٩٤ - ١٩٨ .
٢٠٧ - ٢١٣ - ٢١٤ - ٢١٧ - ٢١٩ - ٢٢٧ .
٢٣٠ - ٢٣١ - ٢٣٤ - ٢٣٥ - ٢٣٨ - ٢٥٢ .
٢٥٤ - ٢٥٧ - ٢٥٩ - ٢٦٠ - ٢٦١ - ٢٦٢ .
٢٦٤ - ٢٧٧ - ٢٨٢ - ٢٨٣ - ٢٨٤ - ٢٨٥ .
٢٨٦ - ٢٨٧ - ٢٨٨ - ٢٨٩ - ٢٩٨ - ٢٩٩ .
٣٠٠ - ٣٠٤ - ٣٠٥ - ٣١٠ - ٣٢٣ - ٣٢٤ .
٣٢٨ - ٣٢٩ - ٣٣٠ - ٣٣٢ - ٣٣٣ - ٣٥٤ .
٣٥٧ - ٣٥٨ - ٣٦١ - ٣٦٧ - ٣٩٢ - ٤٠١ .
٤٢٧ .

ابن برمان (أبو القاسم) = ١١٩ .
أبو البركات (ابن الشعار الموصلي) =
٢٦٩ - ٢٧٤ .

بروبرس = ٤٤ .

بروكلمان = ١٢ - ٢٥٣ - ٢٧٤ .

برومثيوس = ٤٢ .

البريدي = ٢٠٢ .

بريفير: (J. Prévert): ٣٢٦ .

البستي (اسماعيل بن أحمد) = ٤١٩ .

بشار بن ورد = ٤٨ - ٥٠ .

بطرس البستاني = ٣٩٢ .

بطرس الناسك = ٤٠٠ .

البغدادي (عبد القادر) = ١٥ - ١٣٦ .

١٤٤ - ١٤٩ - ١٦٣ - ١٦٤ .

أبو بكر الصديق = ١٤٨ .

البكري (أبو عبيد) = ١٣٤ .

البلاذري = ١٤١ .

بلاشير = ٨ - ١٠ - ١٢ - ١٦ - ١٩ - ٢٠ .

٢٥ - ٣٩ - ٤٠ - ٤١ - ٤٢ - ٤٦ - ٤٧ - ٤٨ .

٤٩ - ٥٠ - ٥١ - ٦٩ - ٨٧ - ٨٨ - ٨٩ - ٩٠ .

٩٣ - ١٠١ - ١٠٣ - ١١٠ - ١١٣ - ١١٤ .

١١٥ - ١٢٣ - ١٢٤ - ١٢٥ - ١٢٦ - ١٢٨ .

١٣٠ - ١٣٣ - ٢٨٦ - ٢٨٧ - ٢٨٨ - ٢٩٠ .

٢٩١ - ٢٩٢ - ٢٩٣ - ٢٩٤ - ٢٩٥ - ٢٩٦ .

٢٩٨ - ٣٠٠ - ٣٠١ - ٣٠٢ - ٣٠٥ - ٣٠٦ .

٣١٥ - ٣١٩ - ٣٢٣ - ٣٢٤ - ٣٢٧ - ٣٢٨ .

٣٢٩ - ٣٣٠ - ٣٣١ - ٣٣٢ - ٣٦١ - ٣٦٢ .

٣٦٣ - ٣٦٤ - ٣٦٥ - ٣٦٦ - ٣٦٧ - ٣٦٨ .

٣٧١ - ٣٧٩ - ٣٨١ - ٣٨٢ - ٣٨٣ - ٣٨٤ .

٣٨٥ - ٣٨٦ - ٣٨٧ - ٣٨٨ - ٣٩٠ - ٣٩١ .

٣٩٢ - ٣٩٣ - ٣٩٤ - ٣٩٥ - ٣٩٦ - ٣٩٧ .

٣٩٨ - ٣٩٩ - ٤٠٠ - ٤٠٢ - ٤٠٣ - ٤١٢ .

٤٢٣ .

بلال الحبشي = ٢٢٥ .

بلانشو = ٢٧ - ٣٠ .

بلور = ٢٧ .

بنت الشاطئ (عائشة عبد الرحمن) =

٢٤٩ - ٢٥٠ - ٢٥١ - ٢٦٧ - ٤٠٧ - ٤٠٨ .

بندار بن الحسين الشيرازي: ٤١٨ .

بندار Pindare = ٧٥ - ٣٢٦ - ٣٣٤ .

بهيج شعبان = ١٢٤ .

بو = Poe = ٣٨ .

بوالو = Boileau = ٣٩ - ٤١٦ .

بوب = BOPP = ٣٤٥ - ٣٤٦ .

بوستل = ٦٤ - ٦٥ - ٦٩ - ٧١ .

بوشكين = ٣١ ، ٣٨ .

البوصيري = ٧٧ - ٣٤٤ .

بوكوك = ٨١ .

بوهلن = ٨١ - ٨٥ .

بيدي = ٦٣ .

البيروني (أبو الريحان) = ١٥٨ - ١٥٩ .

بيكو = G. Picot = ٦٣ .

بيكون (باكون) = (R. Bacon) = ٥٩ -

٣٤٣ .

بيلا = C. Pellat = ١٩ - ٢٩٣ - ٢٩٤ .

التاء

التادلي = ١٦٩ .

تأبط شراً = ٣٣٤ .

تشايكوفسكي = ٤١٣ .

تقي الدين الهلالي = ٣٤٧ .

التنوشي (القاضي أبو علي المحسن) =

١١٦ - ١٢٠ - ١٢١ - ١٢٨ - ١٤٧ - ١٤٨ -

١٥٧ - ١٥٨ - ١٦٤ - ٢٠٣ .

التنوشي (الابن) = أبو القاسم علي بن

المحسن) = ١١٦ - ١٢٠ - ١٢٨ - ١٤٧ -

١٤٨ .

التنوشي (علي بن إبراهيم، ممدوح

المتنبي) = ١٧٥ .

أبو تمام : ٤٨ - ٥٠ - ١٣٣ - ١٦٩ - ١٩٤ -

٢٤١ - ٢٥٣ - ٢٥٧ - ٢٥٩ - ٢٦٥ - ٢٧١ -

٢٩٤ - ٢٩٥ - ٢٩٨ - ٣٩٩ .

تمام حسان = ٣٠٢ .

تودوروف = ٢٧ - ٣٠ - ٣١ - ٣٢ - ٣٥ -

١٦٨ .

توزون (القائد) = ٢٠١ - ٢٠٢ - ٢٠٣ .

توفيق البكري = ٣٩٣ .

توما الأكويني = ٥٩ .

توينبي = ٤٢٠ .

تيرانس = ٣٠٧ .

تيرنر = ٧ - ٧٠ .

تيمور لنك = ٢٦٠ .

التمي الاسكندراني (عبد المنعم بن

صالح النحوي) = ٢٦٦ - ٢٦٨ - ٢٧٠ -

٢٧١ - ٢٧٢ - ٢٧٥ .

تين = Taine = ٢٢ - ٤١٦ .

تيوفانو (أرملة رومانوس الثاني) = ٢٠٥ .

الثاء

ثابت بن سنان = ١٣٧ - ١٧٩ .

ثابت بن هارون الرقي (الشاعر) = ١٠٥ .

الثعالي (أبو منصور) = ١٤ - ١٣٠ -

١٦٢ - ٢٠٩ - ٣٠٤ - ٣١٠ - ٣١٣ - ٣٨٦ .

الجيم

الجاحظ = ٢٢ .

جاسم محسن عبود = ٣٤ - ١٩٧ .

- جان ماري كاري = ٣٣٦ .
 جبرائيل (عليه السلام) = ٢٦٣ .
 جرير الأوريلكي = ٥٩ .
 الجرجاني (الشريف) = ١٦٧ - ٤٠٥ .
 الجرجاني (القاضي أبو الحسن) = ١٤ - ٢٣٩ - ٣٠٤ - ٣٠٥ - ٣٠٦ - ٣٨٦ .
 الجرجاني (عبد القاهر) = ٣٠٨ .
 جرجي زيدان = ٣٩٣ .
 ابن الجزري (شمس الدين محمد بن محمد) = ٢٦٦ - ٢٧٥ .
 حسان بن قطيب = أبو المقدم البصري .
 جعفر بن كيغلغ = ٢٣٩ .
 جعفر الصادق = ١٤٨ .
 جعفر بن محمد بن علي بن الحسين = ١٤٢ .
 جلال الدين الرومي = ٣٣٣ .
 جلال الدين السيوطي = ٢٦٦ - ٢٧٠ .
 جمال الدين الأفغاني = ٤٢١ - ٤٢٢ .
 ابن جني = ١١ - ١٢ - ١٣ - ٣٤ - ١٠٤ - ١٥٨ - ١٥٩ - ١٦٠ - ١٦٢ - ١٦٣ - ١٦٥ .
 ١٨٤ - ١٨٦ - ٢٥٥ - ٢٥٦ - ٣٠٨ - ٣١٠ .
 الجهشياري = ١٤٠ .
 جوبر = JOUBERT ٣٠ - ١٨٢ .
 جوتيي GAUTIER ٢٢٠ - ٢٢١ - ٢٤٠ .
 ابن الجوزي = ١١٧ .
 جورج كتورة = ٧٠ - ٤١٣ .
 جوليان P. JULLIAN = ٣٤٠ .
 جونان P. JONIN = ٦٣ .
 جونز: W. JONES = ٧٦ - ٨١ .
 الجوهرى (إسماعيل بن حماد) = ١٨٦ - ١٦٠ .
 الجويني = ٤١٩ .
 جيد A. GIDE = ٤١٦ .
 جيرتز (كليفور) = ٤١٢ .
- الحاء**
- الحاتمي = ١٤ - ١١٩ - ٢٩٤ - ٣٠٤ - ٣٨٣ - ٣٨٧ .
 حاجي خليفة = ٢٠٧ - ٢٧٣ .
 الحارث بن شهاب = ٢٥٧ .
 الحارث بن ولة الجرمي = ٣٠٢ .
 حافظ الشيرازي = ٨١ - ٣٢٧ - ٣٢٨ - ٣٣٣ - ٣٤٠ .
 ابن الحجاج = ١٩ - ١١٨ - ١١٩ - ٣٨٣ - ٤٢٦ .
 الحجاج بن يوسف الثقفي = ١٤٠ .
 ابن حجر العسقلاني = ١٤٤ .
 ابن أبي الحديد = ١٣٧ .
 الحرمازي (عبد الله، الملقب بالأعور) = ١١٣ .
 الحريري = ٧٥ - ٢٧٢ - ٣٣٤ - ٣٤٤ - ٣٤٨ .
 حزقيال = ٧٧ .
 ابن حزم = ١٤٢ .
 حسان بن ثابت = ٢٩ .
 أبو الحسن الأشعري = ٤١٨ - ٤١٩ .

٣٥٤-٣٥٥-٣٥٦-٤١٧-٤٢٠.

حمدي البكري = ٢٥١.

ابن حنابة = ٣٠٤.

الخاء

خالد (ابن الوليد) = ٣٤٠.

خالد زيادة = ٣٤١.

ابن الخشاب = ٢٧٠-٢٧١.

أبو الخطاب (محمد بن أبي زينب) =

١٤٢.

ابن الخطيب = ١٦٩.

الخطيب البغدادي = ١١٧-١٤٦.

٤٠٩.

الخطيب التبريزي = ٢٥٣-٢٥٦-٢٥٧.

٢٥٩-٢٦٢-٢٦٣-٣٦٧-٣٦٨.

ابن خلدون = ٧٩.

خلف الأحمر = ٣٧.

ابن خلكان = ١٧-١١١-١٦٣-١٦٤.

٢٥٧-٢٧٠-٢٧١-٢٧٣.

خليل محمود عساكر = ٥١.

الخوارزمي = ١١٨.

خوام (كوام ر) (R. KHAWAM.) = ٣٠١.

الذال

داروين = ٢٣٤-٣٩١.

دانتى = ٥٨.

داوود (عليه السلام) = ٧٧.

الداودي (الحافظ شمس الدين) =

٢٧٣.

درمستتر = DARMESTETER = ٦٢-٦٨.

الحسن الأعصم = ١٣٧.

حسن الأمين = ١٣٧.

أبو الحسن الأوربلي (فضل بن فضيلة

المعافري) = ١٦٩-٣٨٩.

أبو الحسن الباهلي البصري = ٤١٨-

٤١٩.

حسن حنفي = ٤٢١.

أبو الحسن الربيعي (علي بن عيسى) =

١٢٢-١٢٤-١٢٨-٣٩٦.

الحسن بن طاهر = ٢٠٤.

أبو الحسن الطبري = الطبري

الحسن العسكري = ١٢٣.

أبو الحسن محمد بن علي العلوي

(الزبيدي): ١٤٦-١٤٧-١٤٨.

أبو الحسن علي القمي = ٣٩٦.

حسن كامل الصيرفي = ٦٥٩.

الحسن بن محمد الوزان الفاسي (ليون

الإفريقي) = ٥٩.

أبو الحسن الملطي = ٤١٩.

أبو الحسن الندوي = ٣٦.

حسن الوراكلي = ٣٦.

الحسين (والد المتنبي) = ١١٥-١١٧-

١٢٢.

الحسين بن زكرويه = ٣٥٧.

حسين علي محفوظ = ٣٢٨.

الحسين المرصفي = ٣٩٣.

أبو حصين (القاضي) = ٢١٥.

حكمت صالح = ٣٦.

الحلاج (الحسين بن منصور) = ٣٥٢-

درمنگهام = DERMENGHEM ۱۱۲ .

ابن درید = ۲۵۸-۲۵۹ .

درید ابن الصمة = ۲۵۷ .

الدريني = ۳۹۲ .

دلیر بن لشکروز = ۱۷-۹۳-۱۳۳ .

۱۸۷-۱۸۸ .

دوتراسي = DESTUTT DE TRACY = ۴۱۱ .

دوديه = DAUDET = ۳۲۷ .

دوزي = ۳۸۸ .

دوساسي = S. DE SACY = ۹-۱۶-۱۷ .

۳۸-۶۸-۶۹-۷۴-۷۹-۸۱-۸۲-۸۸ .

۸۵-۹۱-۹۲-۹۸-۱۰۱-۱۱۲-۲۸۰ .

۲۸۲-۲۹۱-۳۰۰-۳۳۴-۳۴۳-۳۴۴ .

۳۴۵-۳۴۶-۳۴۷-۳۴۸-۳۷۸-۴۰۳ .

دوسلان = ۶۶ .

دوسيليه (A. DUCELLIER) = ۱۹۶ .

دوسوسير = ۳۴۸-۳۷۱ .

دوفال - ديستان = DUVAL — DESTAINS

۹۱-۹۳-۱۱۳-۲۸۰-۲۹۰-۳۴۸ .

دوگا = G. DUGAT = ۶۴ .

دوگريس = M. DE GRÉCE = ۳۷۵ .

دولاگرانج = GRANGERET DE LAGRANGE

۱۷-۶۹-۸۰-۸۲-۹۱-۹۳-۹۹-۱۰۰ .

۲۵۳-۲۸۰-۲۸۱-۲۸۲-۲۸۳-۲۸۴ .

۲۸۶-۲۹۳-۳۲۶-۳۴۳-۳۴۸ .

دومبين = کودفروا - دومبين

دومينار = B. DE MEYNARD = ۲۳۲-۳۲۷ .

۳۳۴ .

ديبي = ۸۱ .

ديتریش = ۵۷ .

ديتريصي ۱۳-۹۰-۹۱ .

ديتسش (ديفد) = ۳۸-۳۶۳ .

ديجور = ۳۷۴ .

ديدمونة = ۳۱ .

ديربيلو = ۹-۶۵-۶۶-۶۹-۸۴-۸۵ .

۱۱۰-۱۱۱-۱۱۲-۱۵۴-۳۲۶ .

ديکارت = ۲۷ .

ديکنز = ۳۲۷ .

ديلافالي = ۶۰ .

ديموستنوس ۷۷ .

دينار (أبو المهاجر) = ۱۴۰ .

دييل = C. DIEHL = ۱۹۵ .

الذال

الذهبي (المؤرخ) = ۱۱۷-۱۹۷-۲۰۵ .

۲۷۲ .

ذو القرنين = ۱۵۰ .

الراء

ابن رائق = ۲۰۲-۲۳۰-۲۳۱ .

الراجكوتي = عبدالعزيز الميمني .

راسين = ۳۲۷ .

رامبو = ۳۶۲ .

رايسكه = ۲۱-۸۱-۸۵-۹۰-۲۸۰ .

۳۴۸ .

ربيعة بن المکدم = ۳۲۶-۳۳۴-۳۴۰ .

ريتشارد سوزرن = ۳۴۳ .

- ابن رشد = ٣٩٦ .
 ابن رشيق = ٣٠٥ .
 رشيق النسيمي = ٢٠٦ .
 رضوان السيد = ٣٤٣ .
 رضوان محمد رضوان = ١٤١ .
 الرفاء = ٤٢٦ .
 رفيق بن وناس = ٢٠ .
 روتبوف = ٤٦-٤١ .
 رودكي = ٢٣٢ .
 رودنسون (مكسيم) = ٧-٥٨-٧٠ .
 ٣٣٩-٣٤٦-٣٥٣-٣٧٧-٣٧٨ .
 روزنتال = ٢٥٠ .
 روسو = ٣٩-٣٢٥ .
 روسي = ١٩٤-١٩٥-١٩٦ .
 ابن الرومي = ٢٥٤ .
 رومانوس الثاني = ٢٠٥ .
 ريك = ٣٤٤-٣٤٩-٣٧٦ .
 ريموزا = ٢٧٨ .
 رينان = ٢٢٠-٢٢١-٢٢٦-٢٤٠-٣٣٩ .
 ٣٤٢ .
 رينه ويليك = ٤٠٧ .
 ١٦-١٧
- الزاي
 زرادشت = ٣٩١ .
 زفر بن حارث الكلابي = ٣٢١-٣٢٣ .
 زكي مبارك = ٣٩٣ .
 زكي المحاسني = ٢٠٥-٢١٢-٢١٧ .
 الزمخشري = ٣٣٤ .
- زهير بن أبي سلمى = ٤٠-٢٩٦ .
 الزيات (أحمد حسن) = ٣٣١-٣٩٣ .
 زياد = ١٤١ .
 زيد بن علي = ١٤٧-١٤٨ .
 زيدان = (ابن المنصور السعدي) = ٦٧ .
 زينب عبد العزيز = ٢٠ .
- السين
 سامي سويدان = ٢٧ .
 سان جون بيرس = ٣٢٦ .
 سانت بوف = ٣٤٨ .
 ستاندال = ٣٢٧ .
 سرفانتس = ٤٠٩ .
 سعاد عبد العزيز المانع = ٢٢٢ .
 ابن سعد = ٢٠٣ .
 سعدي الشيرازي = ٣٢٧-٣٢٨-٣٣٣ .
 ٣٣٥-٣٤٠ .
 سعيد الكلابي (ممدوح المتنبّي) = ٤٠٥ .
 ابن سعيد = ٢٠٣-٢٠٤ .
 أبو سعيد الجنابي = ٣٢٣ .
 سفيان الثوري = ١٤٨ .
 سفيان بن عيينة = ١٤٨ .
 سقراط = ٣٦٤ .
 سكاليجر = ٦٥ .
 ابن سكرة = ١١٩-٣٨٣ .
 سكري F. SECRET = ٦٥ .
 ابن سلام الجمحي = ٣٧ .
 السلامي (الشاعر) = ١٢٢ .

شكسبير (م) = ٢٥٢ .

شلومبرجر = ١٧ - ٢٠٨ - ٢٠٩ - ٢١٤ .

٣١٣ - ٣١٤ - ٣١٩ - ٣٢٢ .

الشنفرى = ٣٣٤ .

شهاب الدين الأصاري القوصي =

٢٦٧ .

الشهرستاني = ١٣٧ - ١٤٧ - ١٤٨ .

١٧٩ .

شونهار = ٢٣٤ .

شوقي ضيف = ١٦ - ١٧٨ - ٢٨٣ .

شلتنز = ٨١ - ٩٩ .

شولز = ٧٩ .

ابن أم شيان (القاضي) = ١١٥ - ١١٦ .

١٢١ - ١٥٥ - ١٥٧ - ١٦٠ - ١٦٣ .

شيشرون = ٧٧ .

الصاد

الصاحب بن عباد = ١٤ - ٣٨٣ - ٣٨٦ .

صادق جلال العظم = ٥٨ .

صالح (عليه السلام) = ٤٠٠ .

صالح بن حيي = ١٤٨ .

صالح حيزم = ٢٠ .

صبحي الصالح = ٣٤٧ - ٣٤٨ .

صفاء خلوصي = ١٢ .

صلاح الدين الأيوبي = ٣٤٠ .

صهيب الرومي = ٢٢٥ .

الصولي = ٤٩ - ١٢٠ .

الضاد

ضبة بن يزيد العيني = ١٨٧ - ١٨٨ .

١٨٩ .

الطاء

طارق بن زياد = ٦٣ .

طاغور = ٣٨ .

أبو طاهر القرمطي = ٣٦٣ .

طاهر أحمد المكي = ٢٧٨ .

الطبري = ١٢٢ - ١٣٧ - ١٣٨ - ١٣٩ .

١٨٣ - ٣٥٦ - ٣٥٧ - ٣٦٣ .

ابن الطحان = ١٤٤ .

الطرسوسي (محمد بن زريق) = ١٥٠ .

طرفة = ٣٣٣ .

الطغرائي = ٣٤٤ .

أبو الطمahan القيمي = ٣٢٠ .

طه حسين = ١٦ - ٢٤ - ١٢٥ - ١٧٧ .

١٧٥ - ١٧٨ - ٢٢٩ - ٣٢٤ - ٣٣٠ - ٣٦٨ .

٣٦٩ - ٣٩٧ - ٣٩٨ - ٣٩٩ - ٤٠٠ - ٤٠١ .

٤٢١ .

الطيب العشاش = ٢٠ .

الظاء

ابن ظافر = ٢٠٢ - ٢٠٣ - ٢٠٥ - ٣١٥ .

العين

عامر بن الطفيل = ١٢٤ .

أبو العباس أحمد بن يحيى = ١٦٧ .

عباس الجراري = ٨ - ٢٦ - ٣٥ - ٤٦ - ٦٣ .

٦٨ - ٣٨٨ .

أبو العباس النامي = ٢١٣ - ٣٨٨ .

عبد الحفيظ شلبي = ١٣ .

عبد الحلیم النجار = ٢٥٣ .

- عبد الحميد العبادي = ٥٠ .
عبد الحي الحسني = ٣١١ .
ابن عبد ربه = ١٢٥ .
عبد الرحمن بدوي = ٧١ - ٧٢ - ٣٥٣ .
٤١٧ - ٣٥٥ .
عبد السلام هارون = ١٥ - ٢٢ - ١٤٢ .
٢٤٩ - ٢٥٠ - ٣٠٩ .
عبد السلام الهراس = ٣٦ .
عبد العزيز الميمني الراجكوتي = ١٥١ - ٣٨٥ .
عبد الغني الملاح = ٤٣ .
عبد الكريم الدجيلي = ١٢ .
عبد الله الجبوري = ١٥ ، ١١٩ .
عبد الله بن جعفر بن محمد = ١٤٢ .
عبد الله الطيب = ١٧٩ - ٢٩٦ .
أبو عبد الله القرطبي = ٣٨٧ .
عبد الله بن ميمون القداح = ١٤٢ .
عبد النور الندوي = ٣٦ .
عبد الوهاب عزام = ١٥ - ٣٣ - ١٧٨ .
١٩١ - ٣٩٧ - ٤٠٢ - ٤٠٤ .
عبد الوهاب المسيري = ٤١١ - ٤١٢ .
عبدان (عبدون السقا = عيدان = لقب
والد المتنبي) = ١١٦ - ١١٧ - ١١٨ .
١١٩ .
عبد بن الطبيب = ٣٣٤ .
عبد زيادة عبده = ١٥ .
عبد الله العبيدي = ١٣ .
أبو العتاهية = ٤٨ - ٥٠ .
ابن عدلان = ٨٨ - ٨٩ - ٢٦٩ - ٢٤٧ .
٢٧٥ .
عدنان مردم = ٣٨١ .
ابن العديم = ١٠٣ - ١١٧ - ١٢٢ - ١٢٤ .
١٣٧ - ١٥٥ - ١٥٨ - ١٥٩ - ١٧٩ - ١٩٧ .
ابن عربشاه = ٢٦٠ .
عروة بن الورد = ٤٠ .
العزیز بن المعز لدين الله = ١٤٢ .
ابن عساكر = ٢٢٦ .
أبو العشائر = ٢٩٥ .
عصام السيوفي = ١٦ - ١٥١ - ١٥٢ .
٢٠٥ - ٣٨٢ - ٤٠١ - ٤٠٢ .
عضد الدولة = ١٤٤ - ١٨٩ - ٢٣٣ - ٢٩٥ .
٣٠٠ - ٤١٩ .
عطيل = ٣١ .
العقاد = ٦٣ - ١٦١ - ١٦٢ - ١٦٦ - ١٧٢ .
١٧٣ - ٢٣٤ - ٣٩١ - ٣٩٢ - ٣٩٣ - ٣٩٤ .
٤١٦ .
عقيل بن أبي طالب = ١٤٢ .
العكبري (أبو البقاء) = ١٣ - ١٤ - ٨٨ .
٨٩ - ١٥٠ - ٢٦٧ - ٢٦٨ - ٢٦٩ - ٢٧٠ .
٢٧١ - ٢٧٢ - ٢٧٣ - ٢٧٥ .
علي بن أبي طالب = ١٤٨ - ١٧١ - ١٧٣ .
١٧٤ - ٢٦٣ - ٣٥٧ - ٤١٨ .
علي بن أيوب = ١٥٩ .
علي بن حمدان = سيف الدولة .
علي بن الفضل القرمطي = ١٨٨ .
علي عبد الواحد الوافي = ٣٤٥ - ٣٤٧ .
علي محمد البجاوي = البجاوي .
عماد الدين خليل = ٣٦ .
عمر أبوريشة = ٢٩٠ .

- عمر بن الخطاب = ١٣٩ .
عمر بن عبد العزيز = ٢٢٤ .
عمر الفاخوري = ٣٩٩ .
عمر فروخ = ٣٥٢ .
عمرو بن كلثوم = ٤٠ .
ابن العميد = ٢٣٣ - ٢٩٥ - ٢٦٧ - ٣٦٨ .
٣٨٣ - ٣٢٤ .
العميدي = ١٤ .
عترة = ٤٠ - ٢٦٥ .
عياض (القاضي) = ٢٥٠ .
ابن عيال (أبو الوليد الأندلسي) = ١٤٦ - ٤٣٦ .
عيسى (عليه السلام) = المسيح .
الغين
الغزالي (أبو حامد) = ٤١٩ - ١٧٩ .
غويار (م. ف.) = ٣٢٥ .
الفاء
فاتق حمصي = ٣٣٩ .
فاتك (أبو شجاع) = ١٧ - ٢٨٣ - ٢٨٤ .
٢٨٦ - ٢٨٧ - ٢٩٣ - ٢٩٥ .
فاديوس = ٣٧٥ .
ابن الفارض = ٣٤٤ .
فازيليف = ٢٠٥ .
فاضل السباعي = ٣٦ .
فاطمة بنت الرسول = ١٤٢ .
فاطمة بنت الاخشيد = ٢٠٤ .
فان فلوتن = ١٤٠ .
فاوست = ٨١ .
فؤاد أفرام البستاني = ٩٣ - ٣٩٣ .
فخر الدين قباوة = ٢٥٣ .
ابن الفرات (أبو الفضل جعفر) = ١٧٥ - ١٧٧ - ١٨٥ - ٣٦٧ - ٣٦٨ - ٣٦٩ .
أبو فراس الحمداني = ١٨٤ - ٢١٧ - ٣١٩ - ٣٣٤ - ٣٨٣ - ٣٨٧ .
فرانسوا الأول = ٦٤ .
فرجيل = ٤٤ - ٣٠٧ .
الفردوسي = ٢٣٢ - ٣٣٤ .
الفرزدق = ٩٤ .
فرغويه = ٢٠٦ .
فرلين = ٤٧ .
فرويد = ٣٥ .
أبو الفضل الكوفي = ١٤٩ - ١٥١ - ١٥٢ - ٣٦٦ .
فيكتور هيكو = هيكو .
فلهوزن = ١٤١ .
فلوير = ٣٣٣ .
ابن فورجه البروجردى = ١٢ - ٣٤ - ٢٥٨ .
ابن فورك = ٤١٩ - ٢٥٥ .
فوقية حسين محمود = ٤١٩ .
فولتير = ٤١٦ .
الفيروزآبادي = ٢٦٠ .
فيللو = ٦٢ .
فيلون = ٤٠ - ٤٦ - ٤٧ .
فيليب الثاني = ٦٤ .
فيليب فان تيغم = ٧٨ .
فينديك = ١٣ .

فيني VIGNY = ٤٠ .

فيت = كاستون فييت .

القاف

أبو القاسم الشابي = ٢٨١ .

أبو القاسم الطبسي = ١٦١-١٦٣ .

أبو القاسم طاهر بن الحسين = ١٨٣ .

أبو القاسم علي القمي = ٣٩٦ .

القاضي النعمان بن محمد = ١٣٨-١٧٩ .

ابن قتيبة = ٤٨-٢٩٠ .

قسطنطين الرودسي = ١٩٦-١٩٨ .

ابن القطاع = ٣٥٨ .

قطري بن الفجاءة = ٣٣٤ .

القفطي = ٢٧٣ .

القويسني = ٤٠٦ .

قيس بن الخطيم = ٣٢٢-٣٢٣ .

الكاف

كاتول = ٣٠٧ .

كارادوفو = ٧٣-٨٦-١١٤-٢٤١-٢٧٨ .

٤١٤-٣٤١ .

كارسياكومز (غارثيا غومث) = ١١٣-٢٧٨ .

كارلوس الثالث = ٦٤ .

كارودي (رجاء) = ٥٥-٣٧٥-٣٧٦ .

٤٢١ .

كاروني = ٦٢ .

كاريل = ٤١٠ .

كاستون فييت = ٨٩-١١٢-١٧٠ .

كافور = ١٧٥-١٧٧-١٨٥-١٨٦-١٩٢ .

٢٠١-٢٠٣-٢١٤-٢١٥-٢٣٣-٢٣٤ .

٢٣٥-٢٨٦-٢٨٧-٢٩٥-٣٦٧-٣٦٨ .

كالان = ٩-٥٦-٦٢ .

الكامل (الملك) = ٢٦٨-٢٧١-٢٧٢ .

كامل كيلاني = ٣٩٣ .

كامل مصطفى الشبيبي = ٣٥٦ .

كاهن A. CAHEN = ١٧-١١٢-١١٣ .

٢٨٠ .

كبريلي = ١٣٦-٣٩٧ .

ابن كثير = ٢٢٦-٣٦٦ .

كراتشكوفسكي = ١٥٥-١٥٨-١٦٠ .

١٦١-١٦٢-١٦٣-١٦٤-١٦٥-٣٩١ .

كريم = ١٤٠-٤٠٣ .

الكسائي = ١٣٥-٢٦٤ .

كليمنت الخامس = ٦١ .

كمال أبودي = ٥٧ .

كنار M. CANARD = ١٨-٨٧-٨٨-١٩٤ .

١٩٧-٢٠٤-٢٠٥-٢٠٦-٢١٢-٢١٥ .

٢١٦-٣١١-٣١٤-٣١٥-٣١٦-٣١٧ .

٣٢٦-٣٧٨ .

الكندي (أبو اليمن) = ٢٧٢ .

كواشون = ٣٥٥ .

كوام = خوام .

كوته = ٣٨-٢٩٧-٣٣٦-٣٤٠ .

كودفروا دوممبين = ٨٧-٨٨-٢٢٨ .

٢٣٦-٢٣٩-٢٤٢-٢٧٨-٢٩٠-٢٩٢ .

٢٩٣-٣٠١-٣٠٢-٣٠٣-٣٠٦-٣١٢ .

كوربان H. CORBIN = ٣٤٧ .

كوركيس عواد = ٩ .

كورني = ٣٢٥ - ٤١٦ .

كوليوس = ٩٠ .

كيبيل = J. KEPEL = ٤٠٢ .

كيتي سالم = ٦٢ .

السلام

لؤلؤ الإخشيدى = ١٥٩ .

لافونتين = ٦٦ - ٤١٦ .

لامارتين = ٣٢٥ - ٣٣٣ .

لانسون = ٣٦١ - ٣٦٦ - ٤١٦ .

ليبد = ٣٤٤ .

لسيرف = ٢٠ - ٨٧ - ٨٨ - ٢٢١ - ٢٢٢ .

٢٢٣ - ٢٢٤ - ٢٢٥ - ٢٢٦ - ٢٣٢ - ٢٣٦ .

٢٣٩ - ٢٤٠ - ٤١٤ .

لقمان (الحكيم) = ٣٠٦ .

لكلرك = ٧٠ - ٤١٣ .

لنسكى = ٣١ .

ابن لنكك = ١١٩ - ٣٨٧ .

لود فيكودي فارتيمما = ٦٠ - ٧٣ .

لوران = H. LAURENS = ٦٠ - ٦٧ .

لونجويني = ٦١ .

لويس الرابع عشر = ٦٠ - ٧١ - ٣٣٣ .

ليفى - بروفانسال = ٥٠ .

لويس عوض = ١٩٦ .

لويس يونغ = ٦٠ - ٧١ - ٧٢ .

ليرونديل = ٣٣٦ .

لين = ٣٧٨ .

لينين = ٤١٢ .

ليون الرابع (الخزري) = ١٩٥ .

ليون السادس = ١٩٤ .

ليون فوكاس = ٢٠٥ - ٢٠٦ - ٢٠٧ .

الميم

ماتفجفتش = ٤٤ - ٤٦ .

مارتينو = ٦٢ - ٧٢ - ٧٤ - ١١٣ - ٣٣٦ .

مارغريت ميتشل = ٣١١ .

ماركس = ٧ - ٧٠ - ٣٦٢ - ٤١١ - ٤٢١ .

ماكوفيتش = ٤٠٩ - ٤١٠ - ٤١٢ .

مارون عبود = ١٦ - ١٧٥ - ١٧٨ - ٣٣٠ .

٣٩٧ - ٣٩٩ - ٤٠٠ - ٤٠١ .

المازني = ٣٩٣ - ٤١٦ .

ماسينيون ١٨ - ١٩ - ٥٠ - ٨٧ - ١٧٠ .

١٧٣ - ١٧٤ - ١٧٥ - ١٧٦ - ١٧٧ - ٢٢٥ .

٣٥١ - ٣٥٩ - ٣٦٢ - ٤٠٠ - ٤٠١ - ٤٠٢ .

٤٠٣ - ٤١٦ - ٤١٨ - ٤٢٠ .

ماسيوس = ٦٥ .

ماشنا = ٣١ .

الماكسيني = ٢٦٦ - ٢٦٧ - ٢٦٨ - ٢٧٠ .

٢٧٤ - ٢٧٥ - ٣٣٢ .

مالارميه = ٣٣١ - ٣٣٢ .

مالك = ٢٢٦ .

مالك بن نبي = ٣١ - ٤٢١ .

ماليرب = ٣٢٥ .

المتنبى = (ورد في معظم صفحات

الكتاب).

المتقى = ٢٠٢ - ٢٠٣ .

المتوكل = ٤١٨ .

- المتيم (أبو الحسن محمد بن أحمد
المغربي = ٣٨٤-٣٨٥.
المثقب العبدى = ٣٠٩.
ابن مجاهد = ٤٨١.
المحبى الدمشقى = ١٣-٢٥١.
محسد (ابن المتنبي) = ٣٣.
محسن غياض = ١٢.
محسن الميلي = ٦١.
محمد رسول الله ﷺ = ١٠٣-١٥٤.
١٥٨-١٦١-١٧٢-١٧٤-٢٢٥-٣٤٧-٣٧٣-٤٠٠.
محمد الأخضر = ٥٩.
محمد أركون = ٣٣٥-٣٤٢-٣٤٤.
٣٤٧-٣٧٧-٣٧٨-٤٢١.
محمد بن إسماعيل بن جعفر = ٣٥٧.
محمد الأسمر = ٣٩٢-٣٩٥-٤١٦.
محمد إقبال = ٦٣.
محمد البهي = ٤٢١.
محمد جميل شلش = ٨٩.
محمد جواد مغنية = ١٢٣-١٣٧.
محمد حجي = ٥٩.
محمد حسن آل ياسين = ١٤-٨٤-٣٠٠.
محمد حسن الوزاني = ٨-٣٩٦.
محمد حميد الله = ٣٦.
محمد الرابع الندوي = ٣٦.
محمد رضوان الداية = ١٤-٣٠٧.
محمد بن أبي زينب = (أبو الخطاب).
محد شتا = ١٥.
- محمد ابن شريفة = ٣٦-١٣٣-١٦٩.
٢٧٣-٣٨٨-٣٨٩.
محمد الشيخ = ٣٨٩.
محمد ضياء الدين الرئيس = ١٤٠.
محمد الطاهر بن عاشور = ١٥.
محمد عابد الجابري = ٢٢٠-٤١٥.
محمد عبد الرحمن شعيب = ١٦-١٧٨-٣٨٥.
محمد عبد الصمد = الأجرأوي = ١٢-٣٦.
محمد عبد الفتاح عليان = ١٧٩.
محمد بن عبد الله السلامي = السلامي
(الشاعر).
محمد عبد المنعم = ١٤.
محمد عبد الهادي أبو ريذة = ٤٧.
محمد عبد الهادي شعيرة = ٥٠.
محمد عبده عزام = ٤٩-٢٥٩.
محمد بن عبيد الله العلوي = ١٨٢-١٨٣.
محمد عصفور = ٤٠٧.
محمد بن علي بن الحسين بن علي =
١٤٢.
محمد علي أبو حمدة = ٦٥.
محمد بن عمر بن يحيى = ١٤٧.
محمد غنيمي هلال = ١٤-٣٨-٣٢٦.
محمد الفاتح = ٣٤٠.
محمد أبو الفضل إبراهيم = ١٤-٢٦٦-٣٠٥.
محمد كامل حسين = ١٤٣.

- محمد كرد علي = ٦٧ .
 محمد بن كعب الغنوي = ٢٩٣ .
 محمد كمال حلمي = ٣٣٣ - ٣٩٠ .
 ٣٩١ - ٣٩٤ - ٣٩٥ .
 محمد محمد حسين = ١٧٨ - ٤٢١ .
 محمد محي الدين عبد الحميد = ١٥ - ٣٠٥ .
 محمد المرصفي = ٣٩٣ .
 محمد مندور = ١٠٦ - ٣٩٦ - ٣٩٧ .
 محمد ناصر الدين الألباني = ٤٠٩ .
 محمد وقيدى = ٤٢٠ - ٤٢١ .
 محمد اليعلاوي = ٤٢١ .
 محمد يوسف نجم = ٢٢٩ - ٢٣٧ .
 ٣٦٣ .
 محمود محمد خضيرى = ٢٧ .
 محمود محمد شاكر = ١٥ - ٣٣ - ٣٧ .
 ١٠٩ - ١١٧ - ١٢١ - ١٢٤ - ١٢٩ - ١٤٤ .
 ١٤٧ - ١٥٠ - ١٥٥ - ١٥٦ - ١٥٧ - ١٥٨ .
 ١٥٩ - ١٦٣ - ١٦٤ - ١٧٨ - ١٩٦ - ٢٣٠ .
 ٢٣١ - ٢٣٣ - ٢٥٠ - ٢٨٨ - ٣٠٨ - ٣٠٩ .
 ٣٩٧ - ٣٩٨ - ٤٠٣ .
 محي الدين صبحي = ٣١ .
 المرقش = ١٦٥ .
 مروان بحيري = ٣٤١ .
 مروان العقيلي = ٢٠٦ .
 المستكفي = ٢٠٣ .
 المستوغر = ١٦٥ .
 مسكويه = ١٩٧ - ٢٠٢ - ٢١٥ .
 مسلم بن الوليد = ٢٩٤ - ٢٩٥ .
 المسيب = ١١٣ .
 المسيح عليه السلام = ١٧٢ - ١٧٤ .
 ٣٥١ - ٣٥٥ .
 المشطب العلوي (محمد بن عبد الله) = ٣٢٨ .
 مصطفى جواد = ٨٣ - ٢٦٦ - ٢٦٨ - ٢٦٩ .
 ٢٧٢ - ٢٧٣ - ٢٧٤ - ٣٨٢ .
 مصطفى ابن حمزة = ٣٦ .
 مصطفى خالدي = ٣٥٢ .
 مصطفى السقا = ١٢ - ١٣ - ١٥ .
 مصطفى الشابي = ٣٦ .
 مصطفى الشكعة = ١٧٨ - ٢٠٣ - ٢١٥ .
 مصطفى الشويمي = ٣٦ .
 مصطفى أبو ضيف = ٢٢٥ .
 مصطفى عبد الرازق = ٢٢١ .
 مصطفى النجار = ٣٦ .
 معاذ بن جبل = ٢٢٦ .
 معاذ اللاذقي = ١٥٥ - ١٦٠ - ١٦٤ .
 ابن المعتز = ٥٠ - ٢٩٤ - ٢٩٥ - ٣١٠ .
 المعري (أبو العلاء) = ١٢٠ - ١٣٤ .
 ١٥٢ - ١٥٤ - ١٥٩ - ١٦٠ - ١٦٥ - ٢٣٤ .
 ٣٠٢ - ٣٢٧ - ٣٣٤ - ٣٤٤ - ٣٥٤ - ٣٨٥ .
 ٤٢٧ .
 معز الدولة البويهى = ١٨٧ .
 المعز لدين الله الفاطمي = ٢١٥ .
 مقتدر العباسي = ٢٣٠ .
 المقدسي = ١٣٥ .

المقريري = ١٢٢ .	مينار = دومينار .
ملتون = ٣٢٧ .	
الممزق العبدى = ١١٣ .	النون
المنصور السعدى = ٦٧ .	النابعة الذبياني = ٤٠ - ١٧٧ - ٣٤٤ .
المنصور بالله الشافعي (V. MONTEIL) = ٤٣ .	ناصر الدولة = ٢٠١ - ٢٠٣ .
منوجهرى = ٢٣٢ - ٢٣٤ - ٢٣٥ .	نافع = ٢٦٤ .
منير كنعان = ٤٠٢ .	ابن نباتة = ٢٧٢ .
مهدي المخزومي = ١٣٥ - ١٣٦ - ٢٧٣ .	نجا (غلام سيف الدولة) = ٢٠٦ .
المهلبى (الوزين) = ٤٨ - ١٢١ - ١٥٨ .	ابن النجار = ١٤٦ .
٢٣٣ - ٢٨٣ - ٢٨٧ .	نجيب محمد البهيتى = ٢٩٠ .
المهلهل = ٣١٩ .	نجيب العقيقى = ٥٧ - ٥٩ - ٦٤ - ٢٥٠ .
موانبى = ٦٣ .	٢٥١ - ٣٤٤ .
مورايبا = ٢٢٣ .	ابن النديم = ١٣٧ - ١٤٢ - ١٤٨ - ١٥٧ .
مورا = ٣٠٩ .	١٧٩ .
موسى عليه السلام = ١٥٠ - ١٧٢ .	نرفال = ٣٢٦ .
١٧٤ .	نزار قباني = ٣٢٦ .
موسى شهوات = ٣٠٥ .	النسوي = ١٢٠ .
مولوي محمد أمين الأنصارى = ١٣ .	نصر بن سيار = ٢٩٢ .
موهل J. MOHL = ١١٠ - ١١٢ - ١٥٤ .	نظامى = ٣٢٧ .
ميخائيل عواد = ٩ .	نقفور فوكاس Y = NICEPHORE PHOCAS .
ميشال جحا = ٥٧ .	١٨ - ١٩٢ - ١٩٣ - ١٩٤ - ١٩٥ - ١٩٦ .
ميشو H. MICHAUD = ٤١٦ .	٢٠٤ - ٢٠٥ - ٢٠٦ - ٢٠٧ - ٣١٦ .
ميشال أزرق = ٦٠ - ٧١ .	نكلسون = ٢٥٠ - ٢٦٧ - ٢٧٨ - ٣٣٠ .
ميكال A. MIQUEL = ٢٠ - ٢١ - ٣٦ - ٣٩ .	أبونواس = ٤٨ - ٤٩ - ٥٠ - ١٦٨ - ٢٤٠ .
٤٠ - ٤٤ - ٥١ - ٦٩ - ٩٠ - ١٤٥ - ٢٢٠ .	٢٩٤ - ٣٠٥ - ٣٣٢ .
٢٢١ - ٢٢٥ - ٢٢٦ - ٢٢٧ - ٢٢٨ - ٢٣٧ .	نوح بن منصور = ٣٣٤ .
٢٤٠ - ٢٤١ - ٣٧١ - ٣٧٢ - ٣٧٨ - ٤١٧ .	النوي = ١٣٤ .
٤١٨ - ٤٢٠ - ٤٢٤ .	نيتشه = ٢٣٤ - ٢٣٥ - ٣٤٢ - ٣٩١ .
	٣٩٤ .

الهاء

هارون الأوراجي (ممدوح المتنبي) = ١٠٢.

هامر - برجستال J. HAMMER PURGESTALL

= ١٨ - ٢١ - ٨١ - ٨٥ - ٩٢ - ٢٥٤ - ٢٦١ - ٢٦٢ - ٢٨٠ - ٣٩١.

هاملت = ٣٢٨.

ابن هاني = ٢٩٥.

هايد (توماس) = ٦٢.

ابن الهبارية = ٢٩٥.

ابن هرة الرماد = ١٧٨.

الهمداني (المؤرخ) = ١٢٢.

همبر J. HUMBERT = ٣٩.

هوار C. HAURT = ٨٦ - ١١٢ - ١١٩ - ٣٦٢.

هوراس = ٣٠٧ - ٤٤.

هورست = ٢٨٠.

هوميروس = ٥٨ - ٧٥ - ٣٣٤.

أبو الهيثم بن أبي حصين = ٢١٥.

ابن أبي الهيجاء = ٣٢١.

هيرودتس = ٥٨.

هيكو VICTOR HUGO = ٣٩ - ٦٠ - ٧٩.

٣٢٥ - ٣٢٦ - ٣٢٧ - ٣٢٨ - ٣٢٩ - ٣٣٠.

٣٣١ - ٣٣٢ - ٣٣٣ - ٣٣٤ - ٣٣٥ - ٤٤٠.

هين H. HEINE = ٣٤٠.

الواو

أبو وائل تغلب = ١٨٤.

الواحدى = ١٣ - ٩٢ - ١٨٤ - ٢٥٣ - ٢٥٤.

٢٥٦ - ٢٥٧ - ٢٦١ - ٢٦٢ - ٢٦٤ - ٢٦٥.

٢٨٦ - ٢٩٩ - ٣٨٦.

وارين = ٣١.

واصل بن عطاء = ١٤٨ ، ٤١٨.

الوأواء الدمشقي = ٢٦٥.

وداد القاضي = ١٣٨.

ورش = ٢٦٤.

ابن وكيع = ١٤ - ٣٠٤ - ٣٠٧ - ٣٨٧.

ويليك = ٣١ - ٤٠٧.

الياء

اليازجي (إبراهيم) = ١٣ - ٤٥ - ٢٨٣.

٢٨٤ - ٢٨٦ - ٢٩٣ - ٢٩٥ - ٣٩٢.

اليازجي (ناصر) = ١٣ - ١٣٢ - ٢٣٠.

٢٣١ - ٣٢٢.

ياقوت الحموي = ١٢٤ - ١٥٨.

ياكسون R. JACKOBSON = ٣١ - ٣٢.

٤٢٣.

يأنس المؤنس = ٢٠٣.

يحيى الدمشقي = ٥٩.

يحيى بن زكرويه = ٣٥٧.

يزيد الصايغ = ٧.

يوحنا الشمشيق J. TZIMITES = ١٩٥.

أبو اليمن الكندي = الكندي

يهودا = ٣١.

يورسنار M. YOURCENAR = ٣٧٥.

يوسف الحناشي = ٢٢٩.

يوسف خليف = ١٣٥.

يوسف ظاهر J. DAHER = ٨٩ - ٢٣٤.

٢٣٥.

يوسف اليوسف = ٣٨٨.

فهرس المصادر والمراجع

أولاً : الكتب العربية والمترجمة إليها:

١ - ديوان المتنبي وشروحه :

١ - التبيان في شرح الديوان : أبو البقاء العكبري . ضبطه وصححه ووضع فهرسه مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي . ط . دار الفكر . د . ت .

٢ - تصويب البيان في شرح الديوان : مولانا عبيد الله العبيدي - ط . كانبور - الهند، د . ت (الأوردية) .

٣ - ديوان المتنبي : شرح عبد الرحمن البرقوقي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، د . ت .

٤ - ديوان المتنبي : شرح المحبي ، محمد أمين بن فضل الله ، (محبى شرح ديوان متنبي - بالفارسية) ، كلكتة - الهند ، د . ت .

٥ - ديوان أبي الطيب : شرح الواحدى ، بعناية فريدريخ ديتريشى ، برلين ، ١٨٦١ .

F.R.Dieterici: Mutanabbi Carmina cum commentario Wähidi - Berlin, 1861.

٦ - العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب : ناصيف اليازجى ، دون ذكر لمكان الطبع ولا تاريخه .

٧ - شرح المشكل من شعر المتنبي : ابن سيده ، علي بن إسماعيل ، بتحقيق : مصطفى السقا ، حامد عبد المجيد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٦ .

٨ - الفتح الوهبى على مشكلات المتنبي : أبو الفتح ابن جنى - بتحقيق : د . محسن فياض - بغداد ، ١٩٧٣ .

٩ - الفسر: ابن جنّي، حقّقه وعلّق عليه صفاء خلوصي، بغداد، الجزء الأول: ١٩٦٩
- الجزء الثاني. ١٩٧٧.

ب - الدراسات والدواوين:

- ١٠ - أباطيل وأسمار: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط٢، ١٩٧٢.
- ١١ - الإبانة عن سرقات المتنبي: أبو سعيد العميدي، تقديم وتحقيق وشرح: إبراهيم الدسوقي البساطي، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٦٩.
- ١٢ - الاتجاهات الأدبية الحديثة: ر.م. ألبيريس، ترجمة: جورج طرابيشي، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط٢، ١٩٨٠.
- ١٣ - أثر الأندلس على أوروبا في مجال النغم والإيقاع: د. عباس الجراري، مكتبة المعارف، الرباط، ط١، ١٤٠٢/١٩٨٢.
- ١٤ - أثر ابن جنّي في الحركة النقدية حول المتنبي: محمد عبد الصمد الأجرّوي، رسالة جامعية مرقونة، قدمت لكلية الآداب بالرباط (١٩٨٦-١٩٨٧).
- ١٥ - أخبار أبي تمام: أبو بكر الصولي. بتحقيق وتعليق: خليل محمود عساكر، محمد عبده عزام، نظير الإسلام الهندي، المكتب التجاري، بيروت، د.ت.
- ١٦ - الأدب العربي: أندري ميكال. تعريب: رفيق بن وناس، صالح حيزم، الطيب العشّاش، الشركة التونسية لفنون الرسم، تونس، ١٤٠٠/١٩٨٠.
- ١٧ - الأدب المغربي من خلال ظواهره وقضاياها: (الجزء الأول): د. عباس الجرّاري، مكتبة المعارف الجديدة - الرباط، ط٣، ١٤٠٦/١٩٨٦.
- ١٨ - الأدب المقارن: طه ندا، بيروت، ١٩٧٥.
- ١٩ - الأدب المقارن: ماريوس فرانسوا غويّار، ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط١، ١٩٧٨.
- ٢٠ - الأدب المقارن: د. محمد غنيمي هلال، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٤، د.ت.

- ٢١ - الاستشراق: إدوارد سعيد، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط١، ١٩٨١.
- ٢٢ - الاستشراق والاستشراق معكوساً: د. صادق جلال العظم، دار الحداثة، بيروت، ط١، ١٩٨١.
- ٢٣ - الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري: د. محمود حمدي زقزوق، (كتاب الأمة: ٥)، قطر، ط١، ١٤٠٤.
- ٢٤ - الاستشراق والمستشرقون: د. مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق، ط٢، ١٣٩٩/١٩٧٩.
- ٢٥ - إعجاز القرآن: أبو بكر الباقلاني، بتحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف بمصر، ط٣، د.ت.
- ٢٦ - الإسلام: هنري ماسيه، ترجمة بهيج عثمان، علق عليه وقدم له مصطفى الرافعي ومحمد جواد مغنية، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط٢، ١٩٧٧.
- ٢٧ - الإسلام في القرن العشرين (ضمن موسوعة العقاد الإسلامية): عباس محمود العقاد، م٤ - دار الكتاب اللبناني، ١٩٧١.
- ٢٨ - الإسلام وحضارته: أندريه ميكيل، ترجمة: زينب عبد العزيز، مراجعة كمال الدين الحفناوي، منشورات المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، د.ت.
- ٢٩ - اقتضاء العلم العمل: الخطيب البغدادي، بتحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٣٨٩.
- ٣٠ - الالمام إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع: القاضي عياض، بتحقيق السيد أحمد صقر. دار التراث، القاهرة، المكتبة العتيقة، تونس، ط١، ١٣٨٩/١٩٧٠.
- ٣١ - الأمثال السائرة من شعر المتنبي: الصاحب بن عباد، بتحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، طبعة المعارف، بغداد، ١٩٦٥.

- ٣١م - الانتروبولوجيا والاستعمار: ج. لكلرك، ترجمة: جورج كتورة، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٢.
- ٣٢ - الأيديولوجية الصهيونية: عبد الوهاب محمد المسيري، (سلسلة: عالم المعرفة، ٦١)، الكويت، ١٤٠٣ / ١٩٨٣.
- ٣٣ - البداية والنهاية: الحافظ ابن كثير، مطبعة المعارف، بيروت، ط٢، ١٩٧٧.
- ٣٤ - برنامج طبقات فحول الشعراء. محمود محمد شاكر. مطبعة المدني، د.ت.
- ٣٥ - بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: جلال الدين السيوطي، حققه: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ط٢، ١٣٩٩ / ١٩٧٩.
- ٣٦ - تاريخ أخبار القرامطة: ابن سنان «وابن العديم»، وترجمة الحسن الأعصم القرمطي، حققه: سهيل زكار، بيروت، ١٩٧١.
- ٣٧ - تاريخ الأدب العربي: أحمد حسن الزيات، دار الثقافة، بيروت، ط٢٢، ١٩٧٨.
- ٣٨ - تاريخ الأدب العربي: كارل بروكلمان، نقله إلى العربية: عبد الحلیم النجار (ج١-٢)، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٦٨.
- ٣٩ - تاريخ الأمم والملوك: أبو جعفر الطبري (ويليه: صلة تاريخ الطبري، لابن سعد القرطبي)، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩ / ١٩٧٩.
- ٤٠ - تاريخ بغداد: الخطيب البغدادي، المكتبة السلفية، المدينة المنورة.
- ٤١ - تاريخية الفكر العربي الإسلامي: محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، ١٩٨٦.
- ٤٢ - تاريخ الكوفة: السيد حسين بن السيد أحمد البراقي النجفي، المطبعة الحيدرية، النجف، ط٢، ١٣٧٩ / ١٩٦٠.
- ٤٣ - تاريخ النقد العربي عند العرب: د. إحسان عباس، دار الثقافة، ط٥، ١٤٠٦ / ١٩٨٦.

- ٤٤ - تاريخ اليعقوبي، بيروت، د.ت.
- ٤٥ - التبشير والاستعمار في البلاد العربية: د. مصطفى خالدي، د. عمر فروخ، المكتبة العصرية، بيروت - صيدا، ط٥، ١٩٧٣.
- ٤٦ - تحقيق النصوص ونشرها: عبد السلام هارون، القاهرة، ط١، ١٣٧٤/١٩٥٤.
- ٤٧ - تراثنا بين ماض وحاضر: عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، دار المعارف بمصر، ١٩٧٠.
- ٤٨ - التطلع القومي عند المتنبي: جاسم محسن عبود، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٦.
- ٤٩ - تطور النظرة الإسلامية إلى أوربا: د. خالد زيادة، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٣.
- ٥٠ - أبو تمام وأبو الطيب في أدب المغاربة: د. محمد ابن شريفة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٨٦.
- ٥١ - الثقافة الإسلامية في الهند: عبد الحيّ الحسني، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، ١٩٥٨.
- ٥٢ - جاذبية الإسلام: مكسيم رودنسون، ترجمة: إلياس مرقص، دار التنوير، بيروت، ط١، ١٩٨٢.
- ٥٣ - الجزية والإسلام: دانييل دينيت، ترجمة وتقديم: فوزي فهم جاد الله، مراجعة: د. إحسان عباس، دار الحياة، بيروت، د.ت.
- ٥٤ - جمهرة أشعار العرب: أبزيد القرشي، بتحقيق: علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر، د.ت.
- ٥٥ - جمهرة أنساب العرب: ابن حزم الأندلسي، تحقيق وتعليق: عبد السلام هارون، دار المعارف بمصر، ط٤، ١٩٧٧.

٥٦ - الجويني إمام الحرمين : د. فوقية حسين محمود، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ط٢، ١٩٧٠.

٥٧ - حرب القلم (ج٦): محمد حسن الوزاني، ١٩٨٦.

٥٨ - حصوننا مهددة من داخلها: محمد محمد حسين، مؤسسة الرسالة، ط٦، ١٤٠١ / ١٩٨١.

٥٩ - الحضارة الإسلامية في القرن الرابع: آدم متز، نقله إلى العربية: محمد عبد الهادي أبوريدة، دار الكتاب العربي، بيروت، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٤، ١٣٨٧ / ١٩٦٧.

٦٠ - حوار الحضارات: روجه (رجاء) غارودي، ترجمة: عادل العوّا، منشورات عويدات - باريس، ط١، ١٩٧٨.

٦١ - حياة الشعر في الكوفة: د. يوسف خليف، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٣٨٨ / ١٩٦٨.

٦٢ - الحيوان: الجاحظ، بتحقيق: عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ١٣٨٨ / ١٩٦٩.

٦٣ - الخراج والنظم الإسلامية للدولة الإسلامية: محمد ضياء الدين الريس، القاهرة، ط٤، ١٩٧٧.

٦٤ - خزانة الأدب: عبد القادر البغدادي، بتحقيق وشرح: عبد السلام هارون، (الجزء الثاني)، القاهرة، ١٣٨٨ / ١٩٦٨.

٦٥ - الخصائص: أبو الفتح عثمان بن جني، بتحقيق: علي محمد النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، د.ت.

٦٦ - خصائص الأدب العربي: أنور الجندي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دار الكتاب المصري - القاهرة، د.ت.

٦٧ - خطط الشام: محمد كرد علي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٨٩ / ١٩٦٩.

- ٦٨ - الخيال الشعري عند العرب: أبو القاسم الشابي، تونس، ١٩٦١.
- ٦٩ - دراسات في تاريخ الدولة العربية: مصطفى أبو ضيف أحمد، الدار البيضاء، ١٩٨٣.
- ٧٠ - دراسات في فقه اللغة: د. صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٩٦٨/١٣٨٨.
- ٧١ - الدراسات العربية الإسلامية في أوروبا: د. ميشال جحا، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٢.
- ٧٢ - دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ت.
- ٧٣ - ديوان البحري: بتحقيق وشرح وتعليق: حسن كامل الصيرفي، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٧٢.
- ٧٤ - ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي: حققه: محمد عبدة عزام، دار المعارف بمصر، ط٤، ١٩٧٦.
- ٧٥ - ديوان عمر أبي ريشة: دار العودة، ط١، ١٩٧١.
- ٧٦ - ديوان النابغة الذبياني: بتحقيق: د. شكري فيصل، دار الفكر، بيروت، ١٩٦٨.
- ٧٧ - ديوان أبي نواس: بتحقيق: أحمد عبد المجيد الغزالي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.
- ٧٨ - ديوان المتنبي في العالم العربي وعند المستشرقين: ر. بلاشير، ترجمة: أحمد أحمد بدوي، ط. نهضة مصر، د.ت.
- ٧٩ - ذكرى أبي الطيب بعد ألف عام: عبد الوهاب عزام، دار المعارف بمصر، ط٣، ١٩٦٨.
- ٨٠ - الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية، طبيعتها ومكوناتها: د. محمد عابد

- الجابري . (مقال منشور في كتاب : مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، ج ١، ص ٣٠٥-٣٣٨، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ومكتب التربية العربي لدول الخليج، طبع في تونس، ١٩٨٥).
- ٨١ - الرؤوس : مارون عبود، دار مارون عبود - دار الثقافة، بيروت، ط ٥، ١٩٧٢ .
- ٨٢ - رسالة أ. ميكال إلى صاحب هذا البحث : بتاريخ ١٩٨٦/١/٧ .
- ٨٣ - رسالة افتتاح الدعوة : القاضي النعمان بن محمد، بتحقيق : وداد القاضي، دار الثقافة، بيروت، ط ١، ١٩٧٠ .
- ٨٤ - الرسالة الحاتمية : أبو علي الحاتمي، بتحقيق : إبراهيم الدسوقي البساطي . (ملحقة برسالة : الإبانة).
- ٨٥ - رسالة الغفران : أبو العلاء المعري، بتحقيق : عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطيء)، دار المعارف بمصر، ط ٦، ١٩٧٧ .
- ٨٦ - الرسالة الموضحة، في ذكر سرقات أبي الطيب المتنبي وساقط شعره : أبو علي الحاتمي، بتحقيق : د. محمد يوسف نجم، دار صادر - دار بيروت، بيروت : ١٩٦٥/١٣٨٥ .
- ٨٧ - الرفض ومعانيه في شعر المتنبي : يوسف الحناشي، الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٨٤/١٤٠٤ .
- ٨٨ - روائع إقبال : أبو الحسن الندوي، بيروت، ط . ١٩٦٨/١٣٨٨ .
- ٨٩ - زبدة الحلب من تاريخ حلب : ابن العديم (كمال الدين)، بتحقيق : سامي الدهان : ج ١، دمشق ١٩٥١/١٣٧٠ .
- ٩٠ - سلسلة محاضرات عامة في أدب الأندلس وتاريخها (١٩٤٧-١٩٤٨) : ليفي - بروفنسال، القاهرة، ١٩٥١ - المطبعة الأميرية، ترجمها إل العربية : محمد عبد الهادي شعيرة، راجعها : عبد الحميد العبادي .

- ٩١ - سيبويه والقراءات (دراسة تحليلية معيارية): أحمد مكي الأنصاري، توزيع: دار المعارف بمصر، ١٣٩٢/١٩٧٢.
- ٩٢ - سيف الدولة الحمداني: د. مصطفى الشكعة، عالم الكتب، بيروت، مكتبة المتنبي - القاهرة، د.ت.
- ٩٣ - سيفيات المتنبي (دراسة نقدية للاستخدام اللغوي): سعاد عبد العزيز المانع، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الرياض، ١٤٠١/١٩٨١.
- ٩٤ - شخصيات قلقة في الإسلام: دراسات ألف بينها وترجمها د. عبد الرحمن بدوي دار النهضة العربية، القاهرة، ط.٢، ١٩٦٤.
- ٩٥ - شرح ديوان الحلاج: د. كامل مصطفى الشبيبي، مكتبة النهضة، بغداد، بيروت، ط.١، ١٣٩٤/١٩٧٤.
- ٩٦ - شرح القويسني عن متن السلم في المنطق للأخضري، ط، البابي الحلبي، مصر، ١٣٧٩/١٩٥٩.
- ٩٧ - شعر الحرب في أدب العرب: د. زكي المحاسني، دار المعارف بمصر، ط.٢، ١٩٧٠.
- ٩٨ - الشعر والشعراء: ابن قتيبة، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٩.
- ٩٩ - الصبح المنبي عن حيثة المتنبي، يوسف البديعي، بتحقيق مصطفى السقا ومحمد شتا وعبد زيادة عبده، دار المعارف بمصر، ط.٢، د.ت.
- ١٠٠ - صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى: ريتشارد سودرن، ترجمة وتقديم، د. رضوان السيد، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط.١، ١٩٨٤.
- ١٠١ - ضحى الإسلام: أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. ١٠. د.ت.
- ١٠٢ - ظهر الإسلام: أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. ٥، ١٣٨٨/١٩٦٩.

- ١٠٣ - طبقات فحول الشعراء: ابن سلام الجمحي، قرأه وشرحه محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، د.ت.
- ١٠٤ - طبقات المفسرين: الداودي (شمس الدين محمد بن علي بن أحمد): دار الكتب العلمية، بيروت، ط.١، ١٤٠٣/١٩٨٣.
- ١٠٥ - أبو الطيب المتنبي (دراسة في التاريخ الأدبي): بلاشير، ترجمة إبراهيم الكيلاني، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٥.
- ١٠٦ - أبو الطيب المتنبي في آثار الدارسين: د. عبدالله الجبوري، منشورات وزارة الثقافة والفنون، بغداد، ١٩٧٧.
- ١٠٧ - طائفة الإسماعيلية (تاريخها، نظمها، عقائدها): د. محمد كامل حسين - لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط.١، ١٩٥٩.
- ١٠٨ - أبو الطيب المتنبي في مصر والعراقين: د. مصطفى الشكعة، عالم الكتب، ١٩٨٣/١٤٠٣.
- ١٠٩ - العرب وأوروبا، لويس يونغ، ترجمة ميشيل أزرق، دار الطليعة، بيروت، ط.١، ١٩٧٩.
- ١١٠ - العروة الوثقى، جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، دار الكتاب العربي، بيروت، ط.١، ١٣٨٩/١٩٧٠.
- ١١١ - العقد الفريد: ابن عبد ربه، شرحه وضبطه وصححه أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري، القاهرة، ط.٣، ١٣٨٤/١٩٦٥.
- ١١٢ - أبو العلاء وما إليه، عبد العزيز الميمني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.١، ١٩٨٣/١٤٠٣.
- ١١٣ - علم اللغة: د. علي عبد الوافي وافي، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، ط.٤، ١٩٥٧/١٣٧٧.
- ١١٤ - العلم والأيدولوجية: ميشيل ماركوفيتش، ترجمة أحمد السطاتي، منشورات

أقلام، السلسلة الثقافية، ١/١٩٧٣.

١١٥ - العلمانية، أو فلسفة موت الإنسان: محسن الملي، دار الفكر للنشر والتوزيع، تونس، ط. ١، ١٩٨٦.

١١٦ - العلوم الإنسانية والأيدولوجية: محمد وقيدى، دار الطليعة، بيروت، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، ط. ١، ١٩٨٣.

١١٧ - العملة، في محاسن الشعر وآدابه ونقده: ابن رشيقي، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط. ٤، ١٩٧٢.

١١٨ - العوامل السياسية في شعر المتنبي: عصام السيوفي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط. ١، ١٩٨١.

١١٩ - غاية النهاية في طبقات القراء: ابن الجزري (شمس الدين محمد بن محمد): عني بنشره برجستراسر، ط. ٢، ١٤٠٢/١٩٨٢.

١٢٠ - الفتح على أبي الفتح: ابن فورجة، بتحقيق عبد الكريم الدجيلي، بغداد، ١٩٧٤.

١٢١ - فتوح البلدان: البلاذري، بتحقيق رضوان محمد رضوان، بيروت، ١٣٩٨/١٩٧٨.

١٢٢ - الفصول الأربعة. عمر فاخوري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط. ١، ١٤٠١/١٩٨١.

١٢٣ - فصول في الشعر ونقده: د. شوقي ضيف، دار المعارف بمصر.

١٢٤ - فضائح الباطنية والمستظهري: أبو حامد الغزالي، بتحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، دار الكتب الثقافية، الكويت - القاهرة، ١٣٨٣/١٩٦٤.

١٢٥ - الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي: د. محمد البهي، دار الفكر، بيروت، ط. ٥، ١٩٧٠.

- ١٢٦ - فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر: أحمد سمايلوفيتش، دار المعارف، مصر، د.ت.
- ١٢٧ - الفن ومذاهبه في الشعر العربي: د. شوقي ضيف، دار المعارف، مصر: أ - الطبعة السادسة. ب - الطبعة العاشرة.
- ١٢٨ - الفهرست: ابن النديم، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨/١٩٧٨.
- ١٢٩ - فوات الوفيات، والذيل عليها: ابن شاکر الکتبی، بتحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣.
- ١٣٠ - في التذوق الجمالي لما اشتمل على ذكر «العربية واللسان العربي» من آي القرآن الكريم: محمد علي أبو حمدة، دار الجيل، بيروت، مكتبة المحتسب: عمان، ١٤٠٥/١٩٨٥.
- ١٣١ - في التراث العربي: مصطفى جواد، قدم له وأخرجه ونصص فهرسه محمد جميل شلش وعبد الحميد العلوجي، ودار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٧٩.
- ١٣٢ - القرآن الكريم، برواية ورش، عن نافع.
- ١٣٣ - قرامطة العراق في القرنين الثالث والرابع الهجريين، محمد عبد الفتاح عليان، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠.
- ١٣٤ - قصائد: نزار قباني.
- ١٣٥ - قصة المتنبي: أحمد الجندي، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، د.ت.
- ١٣٦ - قيس بن الخطيم: حسن الأمrani، رسالة جامعية مرقونة، نوقشت بكلية الآداب بفاس، عام ١٩٨١.
- ١٣٧ - الكامل في التاريخ: ابن الأثير (عز الدين أبو الحسن علي بن أبي المكارم)، م. ٨، دار صادر، بيروت، مصورة عن طبعة بريل، ١٨٦٢.

١٣٨ - الكشف عن مساوئ المتنبي : الصاحب بن عباد، بتحقيق إبراهيم الدسوقي البساطي . (ملحق برسالة الإبانة).

١٣٩ - كليات إقبال (بالاوردو)، ط . علي كره - الهند.

١٤٠ - اللزوميات: أبو العلاء المعري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١، ١٩٨٣/١٤٠٣.

١٤١ - اللغة العربية معناها ومبناها: د. تمام حسان، دار الثقافة - البيضاء، د. ت.

١٤٢ - ماركس ونهاية الاستشراق: بريان تيرنر، ترجمة يزيد صايغ، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط. ١، ١٩٨١.

١٤٣ - مؤرخو الشرفاء: ل. بروفنسال، تعريب عبد القادر الخلافي، الرباط، ١٩٧٧/١٣٩٧.

١٤٤ - المتنبي: د. زكي المحاسني، سلسلة نوابع الفكر العربي: ١٥، دار المعارف بمصر، ١٩٥٦.

١٤٥ - المتنبي: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، د. ت.

١٤٦ - المتنبي بين ناقله في القديم والحديث: د. محمد عبد الرحمن شعيب، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤.

١٤٧ - المتنبي، مالىء الدنيا وشاغل الناس: شفيق جبيري، مطبعة ابن زيدون، دمشق ١٩٣٠/١٣٤٩.

١٤٨ - المتنبي، مالىء الدنيا وشاغل الناس: وقائع مهرجان المتنبي الذي أقامته وزارة الثقافة العراقية في بغداد، من ٥-١٠ تشرين الثاني ١٩٧٧، دار الرشيد للنشر، ١٩٧٩.

١٤٩ - المتنبي وسعدي: حسين علي محفوظ، ط. الحيدري - طهران، ١٩٥٧.

- ١٥٠ - المتنبي وشوقي وإمارة الشعر: عباس حسن، دار المعارف ط. ٢، ١٩٧٣.
- ١٥١ - المتنبي والقرامطة: د. محمد محمد حسين، منشورات دار الرفاعي، الرياض، ط. ١، ١٤٠١/١٩٨١.
- ١٥٢ - المتنبي يسترد أباه (دراسة في نسب المتنبي): عبد الغني الملاح، المؤسسة العربية للدراسات العربية والنشر، بيروت، ط. ٢، ١٩٨٠.
- ١٥٣ - المحصول الفكري للمتنبي: سهيل عثمان ومنير كنعان، دار الإرشاد، بيروت، ط. ١، ١٣٨٩/١٩٦٩.
- ١٥٤ - مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو: د. مهدي المخزومي، البابي الحلبي، مصر، ط. ٢، ١٣٧٧/١٩٥٨.
- ١٥٥ - المذاهب الأدبية الكبرى في فرنسا: فيليب فان تيغم، ترجمة فريد أنطونيوس، دار عويدات، بيروت، ط. ١، ١٩٦٧.
- ١٥٦ - مروج الذهب: المسعودي، دار الأندلس، بيروت، ط. ١، ١٩٦٥.
- ١٥٧ - المستشرقون: نجيب العقيقي، دار المعارف بمصر، ط. ٤، ١٩٨٠.
- ١٥٨ - مشكلة الثقافة: مالك بن نبي، دار الفكر، بيروت.
- ١٥٩ - مطالعات في الكتب والحياة: عباس محمود العقاد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. ٣، ١٣٨٦/١٩٦٦.
- ١٦٠ - مع شعراء الأندلس والمتنبي، أميليو غرسية غومث، تعريب الطاهر أحمد مكي، دار المعارف بمصر، ط. ٣، ١٤٠٣/١٩٨٣.
- ١٦١ - مع أبي الطيب: عبدالله الطيب، جامعة الخرطوم، ط. ٢، ١٩٧٥.
- ١٦٢ - مع المتنبي: طه حسين، دار المعارف، بمصر، د. ت.
- ١٦٣ - مفاهيم نقدية: رينيه ويليك: ترجمة د. محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة (١١٠) - الكويت، ١٤٠٧/١٩٨٧.

- ١٦٤ - المفضليات: المفضل الضبي، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، دار المعارف بمصر، ط. ٤، د. ت.
- ١٦٥ - مقال عن المنهج: رينيه ديكارت، ترجمة محمود محمد الخضير، مراجعة وتقديم محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط. ٣، ١٩٨٥.
- ١٦٦ - مقدمة في المنهج: عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، معهد البحوث والدراسات الإسلامية، ١٩٧١.
- ١٦٧ - الملل والنحل: الشهرستاني (أبو الفتح)، بتحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢/١٩٨٢.
- ١٦٨ - مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، فرانتز روزنتال، ترجمة أنيس فريخة، مراجعة وليد عرفات، دار الثقافة، بيروت، ط. ٣، ١٤٠٠/١٩٨٠.
- ١٦٩ - مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق: ديفد ديتشس، ترجمة د. محمد يوسف نجم، مراجعة د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٦٧.
- ١٧٠ - المنصف في نقد الشعر وبيان سرقات المتنبي ومشكل شعره: ابن وكيع التنيسي، قرأه وقدم له وعلق عليه محمد رضوان الداية، دار قتيبة، دمشق، د. ت.
- ١٧١ - الموضحة: أبو علي الحاتمي، بتحقيق محمد يوسف نجم، دار صادر - دار بيروت، ١٣٨٥/١٩٦٥.
- ١٧٢ - منهاج البلغاء وسراج الأدباء: حازم القرطاجني، بتحقيق د. محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. ٢، ١٩٨١.
- ١٧٣ - منهج التبريزي في شروحه، والقيمة للتاريخية للمفضليات: د. فخر الدين قباوة، المكتب العربية بحلب.
- ١٧٤ - الموافقات في أصول الشريعة: أبو إسحق الشاطبي دار المعرفة، بيروت، د. ت.

١٧٥ - نظرية الأدب: أوستين وارين ورينيه ويليك، ترجمة محيي الدين صبحي، مراجعة حسام الخطيب، دمشق، ١٩٧٢/١٣٩٢.

١٧٦ - النقد الأدبي: كارلوني وفيللو، ترجمة كيتي سالم، مراجعة جورج سالم، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط. ٢، ١٩٨٠.

١٧٧ - النقد المنهجي عند العرب: د. محمد مندور (ومعه: منهج البحث في الأدب واللغة، للانسون وماييه)، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٦٩.

١٧٨ - نقد النقد: تزيفيتان تودوروف، ترجمة سامي سويدان، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ط. ١، ١٩٨٦.

١٧٩ - أبو نواس بين العبث والاغتراب والتمرد: د. أحلام الزعيم دار العودة، بيروت، ط. ١، ١٩٨١.

١٨٠ - الوساطة بين المتنبي وخصومه: القاضي الجرجاني (أبو الحسن علي بن عبد العزيز)، حققه وشرحه محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، ط. الحلبي بمصر، د. ت.

١٨١ - وفيات الأعيان: ابن خلكان، بتحقيق د. إحسان عباس، بيروت، ١٩٧٨/١٣٩٨.

١٨٢ - يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر: أبو منصور الثعالبي، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، ط. ٢، ١٩٧٣/١٣٩٢.

ج - الدوريات:

١٨٣ - الآداب (مجلة شهرية تعنى بشؤون الفكر): السنة ٢٧، ١/١٩٧٩، بيروت.

١٨٤ - آفاق عربية (مجلة فكرية شهرية عامة): السنة ٢، ٤/١٩٧٧، بغداد.

١٨٥ - أخبار التراث العربي (نشرة يصدرها معهد المخطوطات العربية): ع. ٣١/ رمضان - شوال ١٤٠٧ / يماي - يونيو ١٩٨٧، الكويت.

١٨٦ - الأمة (مجلة إسلامية شهرية جامعة): السنة ٦، ع. ٦٨ / شعبان ١٤٠٦ /
ابريل ١٩٨٦، الدوحة، قطر.

١٨٧ - الفكر العربي (مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية): السنة ٥، ع. ٣١، يناير
- مارس ١٩٨٣، ع. ٣٢، إبريل - يونيو ١٩٨٣، بيروت.

١٨٨ - الكرمل (فصلية ثقافية): ١١ / ١٩٨٤، (يتضمن العدد ترجمة كاملة لكتاب
رولان بارت، بقلم إبراهيم الخطيب) نيقوسيا - قبرص.

١٨٩ - كلمات: العدد المزدوج ٦-٥ / ١٩٨٥ - البحرين.

١٩٠ - مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق: م. ٥٢ - ج. ٤، ذو القعدة ١٣٩٧ / أكتوبر
١٩٧٧.

١٩١ - المشرق: ٣٤ / ١٩٣٦، بيروت.

١٩٢ - المشكاة: ١ / ١٩٨٤، وجدة.

١٩٣ - المكشوف: السنة ٢، ع. ٨٤ / ٢٤ شباط (فبراير) ١٩٣٧، ع. ٨٥ / ٣ آذار
١٩٣٧، بيروت.

١٩٤ - المناهل: ع. ٣٤ / ذو القعدة ١٤٠٦ - يوليو ١٩٨٦، الرباط.

١٩٥ - الورد (مجلة تراثية فصلية): م. ٦، ع. ٣، ١٩٧٧، بغداد.

د - الموسوعات والمعاجم

١٩٦ - تاج العروس من جواهر القاموس: محمد مرتضى الزبيدي، دار مكتبة الحياة.

١٩٧ - التعريفات: الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمد بن علي، المعروف
بالسيد الشريف. الدار التونسية للنشر، ١٩٧١.

١٩٨ - دائرة المعارف الإسلامية، نقلها إلى العربية عبد الحميد يونس وآخرون. م.

١-ع.١، جمادى الثانية ١٣٥٢هـ / أكتوبر ١٩٣٣.

١٩٩ - دائرة المعارف الإسلامية الشيعية: حسن الأمين، م٣ - ج١٢، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٣٩٧/١٩٧٧.

٢٠٠ - رائد الدراسة عن المتنبي: كوركيس عواد وميخائيل عواد، بغداد، ١٩٧٩.

٢٠١ - الصحاح: الجوهري، إسماعيل بن حماد، بتحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ١٤٠٢/١٩٨٢.

٢٠٢ - الكلّيات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية: أبو البقاء الحسيني الكفوي، أعدّه للطبع ووضع فهارسه عدنان درويش ومحمد المصري، دمشق ١٩٨١.

٢٠٣ - لسان العرب: ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، دار صادر - بيروت. د.ت.

٢٠٤ - معجم الأدباء: ياقوت الحموي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، د.ت.

٢٠٥ - موسوعة المستشرقين: د. عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، ط.١، ١٩٨٤.

ثانياً: المراجع الأجنبية :

- 205- Armantier (L.), Orientalisme et Linguistique. Introduction aux 'Principales Langues Continentales de L'Extrême Orient.
Lesidiomes, Sino - tibetains. ed, L'aurore/univers Qubec 1980.
- 206 - Arnaldez (R), Hallaj ou la religion de la croix, Paris, 1964.
- 207 - Barthold (V), la decouverte de L'Asie, Histoire de L'Orientalisme en Europe et en Russie, traduit du russe et annote par B. Nikitine Paris Payot 1947.
- 208 - Bellour (R), Le livre des autres (entretiens), U.G.E., Paris 1978.
- 209 - Blachere (R), Ibn al-Qarih et la genese de L'epître du pardon d'Al Ma'arri (extrait de la revue des etudes islamiques) annees 1941 - 1946 Paris 1947.
- 210 - Blachere (R) Note sur un commentaire du Diwan d'Al-Mutanabbi (annales de L'institut des etudes orientales) VoL IV, 1938, pp.121-127 Librairie Larose Paris.
- 211 - Blachere (R) Le Poete arabe Al-Motaribbi et L'occident musulman "Revue des etudes islamiques" VoL. III, Paris 1929 cahier I, pp. 127-135.
- 212 - ----- Un poete arabe du IVe siecle de L'hegire (Xe siecle de JC) About-tayyib al-Motanabbi. (Essai d'histoire litteraire), Andrien-Maisonneuve, Paris 1935.

- 213 - Blachere (R) et Sauvaget (J), Regles pour editions et traductions de texts arabes. Collection arabe, Paris 1945.
- 214 - Blachere (R), La vie egale et sage du poete al-Ma'arri. (Paru dans "Connaissance" No 1- oct 1945) Institut Francais de Damas.
- 215 - -----, Vue d'ensembles sur la poétique classique des Arabes, Extrait de la revue des etudes semitiques, 1938, 1, Paris 1938.
- 216 - Broglie (Le Duc de), Eloge de Silvestre de Sacy. (Melanges de Litterature orientale: de Sacy - Paris).
- 217 - Canard (M), Byzance et les musulmans du proche orient. London, 1973.
- 218 - -----, Histoire de la dynastie des H'amdanides de Jazira et de Syrie. Tome I, Alger 1951.
- 219 - -----, Sayf Al Dawla, recueil de textes relatifs a L'emir Sayf al Dawla Le Hamdanide, avec annotations, cartes et plans. Bibliotheca Arabica, Alger 1934.
- 220 - Chaladon (F), Histoire de la premiere croisade jusqu'a L'election de Godefroi de Bouillon (avant-propos de humman Chaladon), Paris 1925.
- 221 - Charnay (J.P.), Les contre - orients, ou comment perser L'autre selon soi. La bibliotheque arabe: Sindbad, Paris 1980.
- 222 - Corneille, Le Cid. Librairie Larousse, Paris 1970.
- 223 - Daher (J), Essai sur le pessimisme chez le poete arabe Al-Mutanabbi. (Arabica, Vol IV - 1957; pp. 42-54)

- 224 - Darmesteter (J), Essais Orientaux. (de la part de la France dans les grandes decouvertes de L'orientalisme moderne), Paris 1883.
- 225 - Decaux (A), Saladin, le sultan chevalier. Historia sommaire pp 51-63 No 402, Mai 1980.
- 226 - Dejeux (J) La litterature algerienne contemporaine, col. que-sais-je? P.U.F. 1975.
- 227 - Dermenghem (E), Les plus beaux testes arabes. ed La Colombe, Paris 1951.
- 228 - Devic (M), La litterature arabe. (Revue politique et litteraire: sommaire du No 30 8e annee 2e serie pp 689-704. 25 janvier 1879.
- 229 - Diehel (C), les grands problemes de L'histoire Byzantine. A. Colling 1943.
- 230 - Ducellier (A), Le drame de Byzance. Ideal et echec d'une societe chretienne. Hachette 1976.
- 231 - Dugat (G), Histoire des orientalistes de L'Europe, du XII au XIX siecle, Paris 1868.
- 232 - -----, Poesies Arabes. Essai de Traduction en vers francais imprimerie nationale 1850.
- 233 - Duval-Destains, Poesies de Motenabby. (Mercure Etranger, ou annales de la litterature etrangere) No IX - Tome II, Paris 1813.
- 234 - Frenoy (Marie-Louise Du), L'idee de progres et la recherche de la matiere

d'orient. centre de documentation universitaire, Paris 1960.

235 - Garaudy (R), Appel aux Vivants. ed Seuil 1979.

236 - -----, Promesses de L'Islam. ed Seuil 1981.

237 - Garcia - Gomez (F), Mutanabbi et Ibn Hani,
(Melanges offerts a William Marcals par. L'institut d'etudes islamiques de
L'universite de Paris), Paris - 1950, pp. 147-153.

238 - Gaudefroy-Demombynes (M.), Les institutions musulmanes , 30 ed, Paris
1946.

239 - Goethe (J.W.Von), West-ostlicher Diwan (Le Divan). Aubier - collection
biligue, ed Montaigne Paris 1950; traduit, preface et annote par. H. Leichten-
berger.

240 - Grece (M. de), La nuit du serail ed Olivier Orban 1982.

241 - Hammer (J. Vor), Motenebbi, der grosste arabische Dichter. Wien 1824.

242 - Herbelot (B.d'), Bibliotheque Orientale, ou dictionnaire universel. Paris 1782.

243 - Huart (C.), Litterature arabe, Paris 1902.

244 - Hygo (V.), L'annee terrible. Copyright - Les Lettres Libres, 1986.

245 - -----, Notre - Dame de Paris, ed Bellevue-capitol, Paris 1973.

246 - -----, Odes et Ballades. ed Flammarion, Paris 1968.

- 247 - ———, Ruy Blas. ed Larousse 1971.
- 248 - Humbert (J.), Discours sur L'utilite de la Langue arabe; prononce le 16 juin 1823 aux promotions du college de Geneve. Geneve 1823.
- 249 - Idris (H.J.), Saif al-Daula, emir d'Alep, et son panegyriste Mutanabbi. I.B.L.A. (Institut des belles lettres arabes) Vol. xiii, 1950 - pp. 239-246.
- 250 - Jakobson (R.), Huit questions de poetique. Coll. points, ed. seuil 1977.
- 251 - Joubert (J.L.), La poesie, ed Armand colin/Gallimard, Paris 1977.
- 252 - Jullian (Ph.), Les orientalistes, Fribourg(Suisse) 1977.
- 253 - Kahn (A.), La litterature arabe. ed L. Michaud Paris.
- 254 - Khawam (R.R.), La poesie arabe, des origines a nos jours. ed Marabout Universite- Verviers (Belgique) 1967.
- 255 - Lagrange (Grangeret de), Anthologie arabe. Imp. royale, Paris 1829.
- 256 - ———, Defense de la poesie orientale, ou reponse a un passage. Imp. Fournier, Paris 1826.
- 257 - Laust (H.), Le reformisme orthodoxe des "Salafia". Extrait de la revue des etudes islamiques, annee 1932, Paris 1932.
- 258 - Laurens (H.), Aux sources de L'orientalisme; La bibliotheque orientale de Barthelme d'Herbelot. Maisonneuve et Larose, Paris 1978.

- 259 - Machuel (L.), Les auteurs arabes. ed A. Collin, Paris 1912.
- 260 - Martino (P.), L'orient dans la litterature francaise au xvii et au xviii o siecle. Geneve 1970.
- 261 - Martino (P.) et Saroit (A. bey), Anthologie de L'amour arabe. 3° ed (societe du Mercure de France) Paris.
- 262 - Massignon (L.), Elements ismaeliens dans la poettique d al Mutanabbi. (ATTI del Xix congresso inTernazionali degli orien TallsTI - ROMA 23-29 settembre 1935), ROMA 1938.
- 263 - Massignon (L.), Les methides de realisation artistique des peuples de L'Islam. Extrait de la revue: Syria, 1921.
- 264 - -----, Opera-Minora. textes recueillis, classes et presentes avec une bibliographie par Y. Moubarac. P.U.F. Paris 1969.
- 265 - -----, La structure primitive de L'anlyse grammaticale, Arabica, I, 1954, PP. 3-16.
- 266 - Matvejevitch (P.), Pour une poetique de L'evenement - La posesie de cir-constance, Coll. 10/18, Unlons generale d'editions 1979.
- 267 - Mourois (A.), Les roses de septembre ed Flammarion, Paris 1964.
- 268 - Meynard (C.B. de), La poesie en Perse. Lecon d'ouverture, faite au College de France, le 4/12/1876.
- 269 - -----, Surnons^{vn} et sobriquets dans la litterature arabe. Journal asiatique; extrait des numeros de mars-avril a septembre - octobre 1907. Imp. nationale, Paris 1907.

- 270 - Michaud, Biographie Universelle. Paris et Leipzig.
- 271 - Miquel (A.), quelques reflexions sur un conte des mille et une nuit. In "Cahiers d'etudes arabes et islamiques. sorbonne nouvelle - Paris iii - No1 Janvier 1976, PP 19-27.
- 273 - Mohl (t.), Vingt-sept ans d'histoire des etudes orientales. Rapports faits a la societe asiatique de Paris, de 1840 a 1867. T.i - Paris 1879 - Tii - 1880.
- 274 - Morabia (A.), La notion de "Gihad" dans L'Islam medieval, des origines a al-Gazali. Lille 1975.
- 275 - Parot (L.) et Marcenac (J.) Paul EWARD. Coll. poetes d'aujourd'hui Seghers 1969.
- 276 - Pellat (Ch.), Ibn al - Muqafaa. ed Maisonneuve et Larose, Paris 1976.
- 277 - -----, Langue et litterature arabes. Coll U2, Armand Collin 1970.
- 278 - Peres (H.), Poemes arabes celebres. Extrait du Bulletin des etudes arabes, n 55 nov. dec. 1951 et no 57 mars-avril 1952.
Alger 1952.
- 279 - -----, La poesie andalouse en arabe classique, au xi siecle, ed Andrien - Maisonneuven Paris 1937.
- 280 - Prevert (J.), Paroles. ed Gallimard 1972.
- 281 - Schlumberger (G.), Un emp-erur byzantin au xo siecle; Nicephore Phocas.
Paris 1890.

- 282 - Reig (D.), *Orientalisme et enseignement de L'arabe C.E.A.I. sorbonne nouvelle*
- Paris iii, no 1 Janvier 1976 PP. 5 - 18.
- 283 - Reiske (J.J.), *Proben der arabischen Dichtkunts, in verliebten und traurigen gedichten aus dem Motanabbi. Arabish und Deutsch. Leipzig 1765.*
- 284 - Remusat (A.), *Melanges pisthumes d'histoire et de litterature orientales, Paris 1843.*
- 285 - Renan (E.) *Vie de Juesus, Marabout Universite - Vervienrs (Belgique) 1974.*
- 286 - Robert (P.), *Le petit Robert 2; dictionnaire universel des noms propres 1984.*
- 287 - Roland, *La Chanson de Roland.*
a - Traduction par Guillaume Picot, Librairie Larousse 1965.
b - Traduction, preface, notes et commentaire par Pierre Jonin, ed Gallimard 1979.
- 288 - Roussot (P.), *Les origines et les caracteres de la premiere croisade, Geneve 1945.*
- 289 - Sacy (B.S. de), *Anthologie grammaticale arabe, Paris 1829.*
- 290 - -----, *Chrestomathie arabe. 2° ed. Imp, royale, T.i, 1826, T.ii 1826, T.iii 1827.*
- 291 - -----, *Discours sur les traductions d'ouvrages ecrits en langues orientales.*
- 292 - -----, *Langues et litteratures orientales, in. Rapport historique sur les progres de L'histoire et de la litterature ancienne, redige par M. Dacier. PP. 109-168. Imp. imperiale, Paris 1810.*
- 293 - -----, *Memoire sur L'origine et les anciens monuments de la litterature parmi les arabes. Paris 1808.*

- 294 - -----, Notice historique des anciens poemes arabes connus sous le nom de Moallakas.
- 295 - -----, Les seances de Hariri. 2^e ed imp. imperiale, Paris 1847.
- 296 - -----, De L'utilite de L'etude de la poesie arabe. extrait du Journal Asiatique, Paris 1826.
- 297 - Schwab (R.), La renaissance orientale. 1950.
- 298 - Secret (F.) Guillaume Postel et Les etudes arabes a la renaissance. Arabica - ix - 1962 PP. 21-36.
- 299 - Sivan (I.), L'Islam et la croisade, ideologie et propagande dans les reactions musulmanes aux croisades. Maisonneuve - Paris (vi) 1968.
- 300 - Slane (B. de), Catalogues des manuscrits arabes. Imp. nationale, Paris 1883-1885.
- 301 - Todorov (T.), Qu'est-ce que le structuralisme? 2 - Poetique. Coll. points, ed seuil 1968.
- 302 - Vaux (C. de), Les penseurs de L'Islam. Paris 1921.
- 303 - Wiet (G.). Lecon inaugurate, faite le mardi 4 decembre 1951 au college de France.
- 304 - -----, Introduction a la litterature arabe. ed maisonneuve et larose, Paris.
- 305 - Yourcenar (M.), Nouvelles orientales, ed Gallimard, 1963.

الفهرس

الباب الثالث

٢٤٧	القضايا الفنية
	الفصل الأول:
٢٤٩	التحقيق والتدقيق
	الفصل الثاني
٢٧٧	الدراسة الفنية
٢٨٠	المبحث الأول: الذوق الأدبي
٢٩٠	المبحث الثاني: بناء القصيدة
٢٩٩	المبحث الثالث: الإيقاع
٣٠٤	المبحث الرابع: السرقات الأدبية
	الفصل الثالث:
٣١١	شعر المتنبي بين الفن والتاريخ
	الفصل الرابع:
٣٢٥	على ضفاف الأدب المقارن

الباب الرابع

٣٣٧	الاستشراق منهج أم مناهج
	الفصل الأول:
٣٣٩	سلطة الفيلولوجيا
	الفصل الثاني:
٣٧١	سلطة الباطن

.....	الفصل الثالث :
٣٦١	سلطة الاحتمال
.....	الفصل الرابع
٣٧١	ما بعد بلاشير
.....	الفصل الخامس
٣٨١	بين عالمين
.....	الفصل السادس
٤٠٥	الاستشراق بين العلم والايديولوجيا
٤٢٣	الخاتمة
٤٢٩	الفهارس
٤٩٥	الفهرس

